



BM175
.A2S28



Digitized by the Internet Archive
in 2014

LOS MANUSCRITOS DEL
MAR MUERTO

COLECCION "TARBUT"

PUBLICADA BAJO LA DIRECCION DE

NELSON PILOSOFF

DERECHOS DE AUTOR
DEPOSITADOS EN LA
BIBLIOTECA NACIONAL
LEY N.º 9.739

IMPRESO EN URUGUAY
PRINTED IN URUGUAY

EDICIONES ALBE - CERRITO 566 - MONTEVIDEO

LEA SCAZZOCCHIO

LOS MANUSCRITOS
DEL MAR MUERTO

COLECCION "TARBUT"
EDICIONES ALBE
MONTEVIDEO - URUGUAY

ESTE nuevo título que la Colección "Tarbut" de Ediciones Albe hace llegar al público está destinado a tratar uno de los aspectos más importantes de la cultura contemporánea, cual es el descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto.

Los estudiosos de la Biblia deben adicionar ahora estos revolucionarios fragmentos que, sin dudas, han aportado nuevas perspectivas para la investigación de una de las obras más importantes de la civilización.

La Dra. Lea Sestieri de Scazzocchio está aplicando con admirable pasión intelectual su esfuerzo científico al tratamiento de este asunto, y fruto de sus eruditos desvelos es el presente libro.

La autora se propone demostrar que los manuscritos revelan la existencia de una importante corriente espiritual hebrea enmarcada entre los siglos I a. C. y I d. C.; la gravitación de influencias externas sobre la cultura judía de la época; los orígenes del gnosticismo en la corriente de Qumrán; la vinculación de Juan Bautista y Jesús con esta corriente; la organización explicada en la Regla de la Comunidad como antecedente de la organización de la iglesia primitiva; la corriente espiritual de Qumrán como posible fuente de varios textos del Nuevo Testamento

Una prestigiosa trayectoria cultural, universitaria y docente de la Dra. de Scazzocchio respalda esta importante contribución bibliográfica. Graduada en la Facultad de Letras y Filosofía de Roma, bien pronto inició su especialización en literatura bíblica, historia de las religiones e idiomas semíticos, siguiendo las magistrales directrices de Cassuto, Ricciotti, Petazzoni, Guidi y Nallino. Su tesis doctoral es una interpretación de un antiguo manuscrito hebreo inédito conservado en la Biblioteca Medicea de Florencia: Meshulam ben Menachem de Volterra, un navegante ebreo del seculo XV. Se perfecciona en idiomas árabe y hebreo, historia de las religiones y bibliotecnia. Pero su mayor vocación se ejerce en el

campo de la docencia y la investigación. Radicada en el Uruguay desde 1941, dicta cursos de lengua y literatura griega y de hebreo y literatura bíblica en el Instituto de Estudios Superiores de Montevideo. Desde 1946 es profesora de idioma y literatura griega en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República. Escritora fecunda y variada, sus títulos constituyen importantes entregas a la cultura: Los falashas, judíos de Etiopía, Egipto y Palestina en el siglo XV, Los estudios orientales, El pensamiento religioso judío y el pensamiento filosófico griego, Nuevos hallazgos arqueológicos en Palestina, Una nueva hipótesis sobre el origen del alfabeto, La situación jurídica de la mujer en Israel, Curso de literatura hebrea, Curso de historia hebrea, El futuro eventual en español, Poética y crítica literaria en Plutarco.

Colabora en la Enciclopedia Judaica Castellana, y con el Prof. Ricciotti de la Universidad de Roma en trabajos vinculados al Oriente Mediterráneo con destino a la Enciclopedia Italiana (Enciclopedia Treccani).

Pero su labor no se detiene en los campos apuntados. Distintas obras sociales, políticas y culturales la cuentan entre los conductores de primera línea, recibiendo el privilegio de su desinteresada y valiosa colaboración. Por la importancia que encierra destacamos su contribución a la fundación del Instituto Hebreo de Cultura de Montevideo.

Sus estudios de los Manuscritos del Mar Muerto comienzan desde el momento en que cundió la noticia de su hallazgo. Recoge y examina con rigor científico el material publicado y toma contacto directo con las fuentes en 1957, en ocasión de un viaje especial a Israel. Sus prolijas investigaciones son expuestas en cursos y conferencias dictados en el Instituto de Estudios Superiores, la Facultad de Humanidades y Ciencias y el Seminario Teológico de la Asociación Cristiana de Jóvenes.

Estamos seguros que este libro, fruto de esa labor, no será uno más sobre la misma cuestión. Por la seriedad de su información y lo documentado de sus tesis, ha de ocupar con seguridad un sitio privilegiado en la literatura de su género.

Ediciones "Albe" agradece al señor Oscar Sapolski por su colaboración en esta presentación.

LOS EDITORES

P R E F A C I O

En julio de 1958 la Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo me invitó a dictar un cursillo sobre los manuscritos descubiertos en Qumrán (Mar Muerto) en 1947.

Con el deseo de encarar lo que, en mi opinión, constituye el verdadero y sensacional alcance de las obras descubiertas en Qumrán, analicé en aquella oportunidad los manuscritos publicados hasta el momento, considerándolos como testimonios de una vigorosa corriente espiritual, cuya existencia, vislumbrada y sentida ya en algunos libros apócrifos, queda ampliamente confirmada por estos nuevos descubrimientos.

De las traducciones de los textos, y de su minucioso análisis, que realicé con motivo de este cursillo y de otros que dicté en otras instituciones, ha surgido este libro que por lo tanto refleja en cierto sentido el aspecto didáctico de las clases. Las conclusiones a las que se llega demuestran que en los siglos II a. C-I e. c. existió en Palestina una corriente espiritual que, aun manteniéndose en el marco tradicional de la religión judía, presenta una espontánea y lógica evolución debida a los sucesos históricos vividos por el pueblo judío en aquella época y a los contactos culturales y comerciales con otros pueblos.

Es por este motivo que este estudio se detiene esencialmente sobre los textos anteriormente desconocidos; limitándose, por lo que se refiere a los manuscritos bíblicos a observaciones de carácter esencialmente informativo.

En el análisis de los nuevos textos se han separado los aportes históricos de los doctrinarios; por lo que se refiere a la doctrina, al culto y a la vida espiritual se ha notado en

cada caso lo que se debe a la tradición más antigua y lo que por el contrario representa el aporte nuevo y evolutivo, tratando de poner en relación las obras entre sí, hasta llegar a la conclusión de que en su casi totalidad las mismas constituyen el testimonio de una corriente espiritual que no coincide con las de los Fariseos, de los Saduceos, de los Celotas y tampoco por completo con la de los Esenios de Flavio Josefo y de Filón.

En la última parte de este trabajo se ha enfocado además la relación entre estos textos y algunas páginas del Nuevo Testamento. Por la lectura de ellos, quedan en efecto confirmadas algunas hipótesis que anteriormente al estudio de los manuscritos de Qumrán habían tenido escasa trascendencia por falta de comprobación. Actualmente la interpretación y la correcta comprensión de la corriente espiritual revelada por obras anteriormente desconocidas, permite sostener con mayor seguridad que el cristianismo representa el fenómeno evolutivo de un judaísmo que quiso ver realizada su esperanza mesiánica; y que la predicación de Jesús primero, y luego la de Pablo, fueron la consecuencia lógica de aquella evolución. La comparación de los textos de Qumrán con los del Nuevo Testamento se hizo con el fin de poner en relación histórica la evolución doctrinario-espiritual de Jesús y de Pablo con la corriente de Qumrán.

Cuando ya este trabajo estaba terminado ha llegado a mis manos el libro: Aspects of the Dead Sea Scrolls, vol. IV de la colección Scripta Hierosolymitana. Con satisfacción he notado que mi planteamiento sobre algunos problemas acerca de las relaciones entre los manuscritos de Qumrán y el Nuevo Testamento coinciden con el de D. Flusser en su artículo: The Dead Sea Sect and pre-Pauline Christianity (1) y que mis observaciones sobre la Epístola a los Hebreos, se acercan a las de Y. Yadin en su artículo The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews (2). Estando en Israel, en 1957, tuve noticia de que Y. Yadin sostenía que la Epístola a los Hebreos podía haber sido dirigida en realidad a un grupo qumránico,

(1) *Ob. Cit.*, págs. 215-266.

(2) *Ob. Cit.*, págs. 36-55.

pero no conocía en absoluto los fundamentos de esta hipótesis. Subrayo este detalle porque hay puntos de evidente coincidencia que podrían hacer pensar en una dependencia o adaptación de los artículos arriba indicados. El estudio contemporáneo de determinadas tendencias, me ha llevado a las mismas observaciones y conclusiones de los dos ilustres investigadores israelíes. Donde ha sido posible, he agregado ahora, citas de este libro, con su completa referencia bibliográfica.

Montevideo, febrero 1960.

Lea Scazzocchio

Las ediciones de los textos usadas para las traducciones son:

- M. BURROWS, with the assistance of J. C. TREVER and W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. I: The Isaiah Manuscript and The Habakkuk Commentary, New Haven, 1950.
- E. L. SUKENIK, *Otzar ha-megilloth ha-genuzoth*, Jerusalem, 1954.
- D. BARTHELEMY, O. P. and J. T. MILIK with contribution by R. DE VAUX, O. P., G. M. CROWFOOT, H. J. PLENDERLEITH, G. L. HARDING, *Qumran Cave I (Discoveries in the Judaen Desert, I)*, Oxford 1955.
- N. AVIGAD and Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the wilderness of Judaea*, Jerusalem, 1956.

Las traducciones han sido realizadas directamente de los originales, con excepción de algunas partes de la Regla de la Comunidad, del Apócrifo del Génesis y de algunos pequeños fragmentos de la gruta I. En las notas se indica de donde proceden en cada caso las tradiciones no originales.

Hazme entender el camino de tus preceptos,
para que medite en tus maravillas!

Mi alma se derrite de tristeza;
susténtame conforme a tu palabra!

Aleja de mi el camino de mentira
y dame el don de tu doctrina!

Salmos 119, 27-29.

Parte I

LOS DESCUBRIMIENTOS
EN EL DESIERTO DE JUDEA

Capítulo I

HISTORIA DE LOS DESCUBRIMIENTOS

LA ZONA DE AIN FESHKA O DE WADI QUMRAN

Desde el día en que se han tenido las primeras noticias sobre el descubrimiento de los *Rollos del Desierto de Judea* o *Manuscritos del Mar Muerto*, la historia de este hallazgo — que, por lo casual y fantástico tiene sabor a cuento de las *Mil y Una Noches* — ha sido relatada un sinnúmero de veces en libros y artículos.

No creemos necesario, por lo tanto, repetir una vez más el relato detallado, considerando suficiente resumir brevemente la sucesión de los acontecimientos que permiten hoy a los estudiosos abocarse al examen y a la interpretación de un material amplísimo, cuyo valor es seguramente extraordinario y cuyo alcance es quizá todavía insospechado.

Al mes de abril de 1947 se remonta el primer hallazgo, hecho por un pastor de la Tribu beduina Taamira, de nombre Mohamed ed Dib, al buscar en una cueva a orillas del Mar Muerto una cabra extraviada. Se trataba de tres rollos grandes y algunos más chicos contenidos en jarrones ⁽¹⁾, que el descubridor y sus compañeros llevaron a un anticuario de Belén. Este, creyendo que se trataba de textos en escritura siria, se puso en contacto con el Convento sirio de San Marcos, en la ciudad vieja de Jerusalem. Mar Atanasio Samuel, arzobispo del convento, al reconocer en vez una escritura en ca-

(1) Por los exploraciones hechas más tarde se ha podido reconstruir que, por lo menos, dos jarrones encerraban rollos, y que los rollos encontrados en el momento fueron ocho.

racteres hebreos cuadrados, sospechando encontrarse frente a textos muy antiguos, quiso adquirirlos. A pesar de una serie de contratiempos logró sin embargo realizar la compra de solamente cinco manuscritos, conteniendo cuatro textos.

En noviembre de 1947, el Profesor Sukenik, de la Universidad Hebrea, tuvo noticia del descubrimiento y, después del examen de algunos fragmentos, tuvo la seguridad de encontrarse frente a un hallazgo muy importante. A pesar de la situación muy tensa —era el 29 de noviembre— y de la opinión desfavorable expresada por su propio hijo, el General Yadin, jefe de la Haganá (2), Sukenik resolvió intentar el viaje; pudo llegar a Belén y logró comprar los tres manuscritos restantes (3).

En un primer examen reconoció en uno de ellos un texto de Isaías, resultándole completamente nuevos los otros dos. Son los que hoy se conocen con los títulos de *Himnos* y de *Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas*.

Sukenik tuvo la impresión de encontrarse frente a textos muy antiguos, quizá de los últimos siglos antes de Cristo o del primer siglo de la era cristiana. A pesar de la situación, cada día más difícil y peligrosa, consiguió ponerse en contacto con personas de la colectividad siria, lo cual le hizo posible examinar los otros cinco manuscritos en zona neutra, y, precisamente, en el edificio de la "Ymca" en Jerusalén. Pero Sukenik no pudo adquirir estos manuscritos, como hubiera sido su deseo, por cuanto Mar Atanasio había resuelto no venderlos.

En efecto, el Metropolitano, deseoso de conocer con cierta exactitud la antigüedad de los manuscritos, se había puesto mientras tanto en contacto con el *American School of Oriental Research* de Jerusalén.

(2) Fuerzas de seguridad organizadas voluntariamente antes de la constitución del Estado de Israel.

(3) Así, el mismo Yadin relata en su libro: *Hamegilot hogenuzot mimidbor Yehuda*, Jerusalem, 1957, pg. 18: "Me contó mi padre del hallazgo y trató de conocer mi opinión sobre su viaje a Belén. No supe qué decirle: como arqueólogo pensaba que no se debía dejar de lado esta acusación, como hombre de lo Hogonó, ocupado en asuntos de seguridad en aquel momento y experto de la situación del país, tenía el deber de avisarle claramente del gran peligro que ese viaje a Belén implicaba. Me encontré tirubeando entre dos sentimientos y quedé callado".

En ausencia del Director, dos jóvenes estudiosos —J. C. Trever y W. H. Brownlee—, tomaron algunas fotos de los textos y las enviaron al Profesor Albright en los Estados Unidos, para conocer su opinión. Este contestó telegráficamente: “Felicitaciones por el más grande descubrimiento de manuscritos de los tiempos modernos. Sugiero fecha alrededor del año 100 a. C.”. Al darse cuenta de la importancia efectiva del descubrimiento, Mar Atanasio había desechado ya toda intención de vender los rollos.

En mayo de 1948 —al ser abandonada Palestina por Gran Bretaña y al estallar la guerra entre judíos y árabes— Mar Atanasio consideró prudente poner a salvo los preciosos manuscritos y los llevó consigo a los Estados Unidos, donde se publicaron las fotografías de tres de los textos: *Isaías completo*, *Comentario al profeta Habacuc* y *Manual de disciplina* (4). El cuarto texto, que se convino entonces llamar *Libro de Lamej* (y que ahora es conocido como *Apócrifo del Génesis*), no pudo ser abierto por el momento debido a su mal estado de conservación.

Mar Atanasio resolvió entonces intentar la venta en los Estados Unidos a un precio muy elevado, pero no le resultó fácil. En 1954, el General Yadin, de viaje hacia los Estados Unidos, se propuso cumplir con el deseo de su padre y comprar los manuscritos para la Universidad Hebrea de Jerusalén. Supo del Profesor Albright que Mar Atanasio no había logrado realizar la venta y, a los pocos días, leyó en el *Wall Street Journal* este aviso en “varia”: “Los cuatro rollos del Mar Muerto. Manuscritos bíblicos que datan por lo menos del año 200 a. C. En venta. Sería un regalo para institución de enseñanza o religiosa por parte de un individuo o de un grupo”.

Yadin, teniendo la seguridad de que el Metropolitano no quería vender los manuscritos al Estado de Israel, por miedo a una apelación por parte de las autoridades jordanas (en efecto, una carta personal de Yadin al Metropolitano, expresando su deseo de comprar los manuscritos, había quedado

(4) The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, by M. Burrows with the assistance of J. C. Trever and W. H. Brownlee. I and II Volumes, Published by "The American School of Oriental Research", New Haven, 1950.

sin contestación) hizo tratar por otra persona, la compra que se efectuó por la suma de 250.000 dólares.

Cuando ya los manuscritos habían llegado a Israel, el Ministro Sharet informó a la prensa acerca de la adquisición hecha.

Así, todos los primeros rollos encontrados en la cueva descubierta por Mohamed ed Dib, quedaron reunidos en manos israelíes en Jerusalén nueva. Son siete textos distintos: *Isaías completo*, *Isaías incompleto*; *Comentario al profeta Habacuc*, *Himnos*, *Manual de Disciplina*, *La guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas*, un *Apócrifo del Génesis*.

Mientras se efectuaban las compras y los estudiosos empezaban la publicación e interpretación de los primeros manuscritos encontrados en la cueva I de Wadi Qumrán, los beduinos, entusiasmados por la venta fácil y por la posibilidad de grandes ganancias, volvieron al lugar y sacaron otros fragmentos, algunos en pésimas condiciones. Después de un breve tiempo, cuando se firmó el armisticio, la zona de la cueva quedó en poder de Jordania.

Los arqueólogos, con el apoyo de la Legión árabe y en compañía de un guía beduino, a mediados de febrero de 1949, comenzaron la exploración sistemática de la cueva. Las expediciones estuvieron a cargo del *Departamento de Antigüedad de Jordania*, de la *Escuela Bíblica francesa*, del *Palestine Archeological Museum*, contando también con la colaboración de la *American School of Oriental Research*. La dirección fue confiada al Dr. Lankester Harding, director del *Departamento de Antigüedades jordanas* y del Padre Rolando de Vaux, de la *Ecole Biblique*. La exploración duró del 15 de febrero al 5 de marzo de 1949; se encontraron centenares de fragmentos cuyo estudio fue confiado a D. Barthélémy y a J. T. Milik. (5)

En febrero del año 1952 se descubrió otra gruta en la misma zona de Wadi Qumrán. También en esta cueva II se

(5) En la colección especial para los descubrimientos del Mar Muerto que la Oxford University Press publica, con el título de: *Discoveries in the Judaean Desert*; D. Barthélémy y J. T. Milik han publicado un primer resultado de sus estudios en 1955 [*Discoveries in the Judaean Desert: Qumran Cave I*, Oxford University Press, 1955].

encontraron varios fragmentos del *Pentateuco*, de *Rut*, de *Salmo*s y del apócrifo *Libro de los Jubileos*, además de otros textos todavía no identificados.

De otra, la cueva III, surgieron en vez textos no bíblicos, entre los cuales se encontró un *comentario de Isaías* y dos rollos de cobre.

Al reanudarse las exploraciones en setiembre del mismo año, se exploraron tres cuevas más (IV, V y VI), en las cuales se encontraron fragmentos en cantidad asombrosa, especialmente en la gruta IV, donde el número ascendía al millar, entre textos hebreos y arameos.

Recién en la primavera de 1955 se descubrieron otras grutas, las VII, VIII, IX y X, con material escaso. Pero a principios de 1956, de otra gruta, la XI, se sacaron centenares de fragmentos.

Mientras tanto, en 1951, después de la exploración de la cueva I, frente a la interpretación y a los problemas suscitados por la lectura de los textos publicados, el Padre de Vaux había iniciado excavaciones arqueológicas en una localidad conocida con el nombre de *Khirbet Qumrán* (ruinas de Qumrán), muy cercana a la gruta I. Las excavaciones parecían confirmar la lectura de los textos. En efecto, se encontró un edificio rectangular con distintas piezas, entre las cuales, según una interpretación del mismo De Vaux, se podía reconocer un gran comedor, una sala de estudio y de escritura; en esta última se notaban los bancos y las mesas de piedra. En algunas de ellas se han encontrado tinteros y en un tintero, un poco de tinta seca. Además, en los alrededores del edificio se hallaron varias cisternas; un poco más allá, un cementerio con cerca de mil tumbas, ninguna de niños, pocas de mujeres. Aparecieron también muchos jarros de tipo romano.

También por las mismas excavaciones quedó comprobado el abandono temporario del lugar en un determinado período (quizás después de un temblor de tierra) y el abandono definitivo en el 68 e. c. Las edificaciones parecen haberse quemado. Las vasijas de barro, así como las monedas, indican que el período de ocupación se inicia en la época de Juan Hircano (135-104 a. C.) y, con una breve interrupción,

llega hasta el 68 e. c. En efecto, las monedas correspondientes al primer período de ocupación son de Juan Hircano (135-104 a. C.) hasta Herodes el Grande (31 a. C. - 4 e. c.). Luego, hay una interrupción correspondiente a la época de Herodes, reanudándose la ocupación en el tiempo de Herodes Arquelao (4 e. c.) para llegar hasta el 68 e. c. (6).

LA ZONA DE WADI MURABBAAT

Mientras los arqueólogos estaban ocupados en la exploración de la zona de Qumrán, en el verano de 1951, llegaron de nuevo a Jerusalén unos beduinos Taamira, ofreciendo fragmentos con palabras hebreas y griegas. El Departamento de Antigüedades de Jordania resolvió detener una vez por todas el pillaje de las grutas y, en enero de 1952, se envió una expedición al lugar de procedencia de los nuevos fragmentos. Es una localidad situada 18 Km. al sur de *Wadi Qumrán*, en la zona llamada *Wadi Murabbaat*. Se exploraron cuatro grutas en las cuales se encontraron residuos de toda especie, desde la época calcolítica (IV milenio), de la edad media del bronce (época de los Hiksos, 2000-1600) y de la edad del hierro (IX-VI) hasta la época griega y romana.

De la época romana se encontraron monedas que datan desde el tiempo del emperador Nerón hasta la rebelión de Bar Kokhba (132-35 e. c.); además, una cosecha fantástica de manuscritos, desde un palinsesto con una lista de nombres en antiguos caracteres fenicios, que se atribuye al s. VIII-VII a. C., hasta los más recientes de época árabe (II s. égira). Entre estas dos fechas extremas, la mayoría de los manuscritos de esta localidad parecen ser del s. I y II e. c. Un grupo pertenece, evidentemente, al período de la segunda rebelión judía; algunos indican claramente la fecha: "liberación de Israel por obra de Simón bar Kokhba, príncipe de Israel" y dos resultaron ser cartas del mismo Bar Kokhba a un General.

(6) El Podre de Voux ha proporcionado regularmente los informes de los escavaciones en varios artículos solidos en la Revue Biblique desde el año 1951 al 1956.

LA ZONA DE KHIRBET MIRD

Mientras se procedía a las excavaciones de Qumrán y a la exploración de la zona de *Wadi Murabbaat*, los beduinos, en el afán de nuevos hallazgos, encontraron en 1952 otros manuscritos en la localidad llamada *Khirbet Mird*, a sólo 15 Km. de Jerusalén. Se trata de las ruinas de un monasterio bizantino, construido en el lugar de la antigua fortaleza de Hircanio, rey de los Asmoneos. A raíz de estos hallazgos, se procedió también aquí a realizar excavaciones y se encontró una biblioteca con manuscritos en diferentes idiomas: hebreo, arameo, árabe, nabateo y griego.

Así el material sigue aumentando día a día. Cada una de las zonas es rica en manuscritos que el desierto va restituyendo, como ha sucedido en Egipto. Hay quien dice que no alcanzarán cincuenta años para poder leer, interpretar y estudiar adecuadamente todo el material encontrado. Posiblemente se necesite mucho más.

Noticias de último momento comunican que en una gruta al sur de *Wadi Murabbaat*, ya en territorio israelí, también se habrían encontrado otros manuscritos.

Capítulo II

EL MATERIAL ENCONTRADO

Según las informaciones y publicaciones realizadas hasta ahora, parece conveniente clasificar los fragmentos en relación al lugar de procedencia, es decir, a las zonas en las cuales fueron respectivamente encontrados. En orden cronológico de hallazgos se distinguen por lo tanto:

- 1) Los textos de *Wadi Qumrán*.
- 2) Los textos de *Wadi Murabbaat*.
- 3) Los textos de *Khirbet Mird*.

TEXTOS DE WADI QUMRAN

Los fragmentos de esta zona han sido encontrados en once cuevas de las 20 exploradas. No todas las cuevas han restituído igual número de fragmentos; las más ricas son la I y la IV. Naturalmente, no todos los fragmentos son del mismo tamaño. Y frente, por ejemplo, al rollo de Isaías que ofrece el texto completo del profeta, hay fragmentos en los cuales se leen sólo unas pocas letras.

Hasta el momento, ha sido publicado por completo el material de la cueva I, y sólo algunos fragmentos de otra, especialmente de la IV (7).

(7) Los primeros manuscritos en hebreo de Wadi Qumran fueron publicados por M. Burrows: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, American School of Oriental Research, vol. I, New Haven 1950, vol. II, New Haven 1951. Los manuscritos encontrados por el Prof. Sukenik fueron publicados, como obra póstuma con el siguiente título: *Otzar hamegilot hogenuzot*, Jerusalem 1954. El último de los siete manuscritos iniciales, ha sido publicado en parte por Y. Yodin y Avigad: *A genesis apocryphon*, Jerusalem, 1956. Los hallazgos posteriores, en *Discoveries in the Judaean Desert, I, Qumran Cave I*, por D. Barthélemy y J. T. Milik, Oxford, 1955. Noticias sobre el trabajo de edición de los fragmentos de los distintos cuevas, han sido publicados en RB, 1956, págs. 46 sgs.: *Le travail d'édition des manuscrits de Qumran*.

Por lo tanto por ahora sólo se puede tener una idea aproximada del conjunto del material encontrado que, sin embargo, puede dividirse en dos grandes grupos:

Textos bíblicos y textos extrabíblicos. (8)

TEXTOS BÍBLICOS:

Libros canónicos: Están representados todos, con excepción del *Libro de Ester* (9), Los más frecuentes parecen ser: *Deuteronomio, Isaías, Profetas menores y Salmos.*

Libros deuterocanónicos: Se han encontrado el *Eclesiástico y Tobías*, este último con cuatro manuscritos, tres en arameo y uno en hebreo. Del cotejo de las dos versiones parece desprenderse que el texto original debe haber sido en arameo y no en hebreo. Hasta este descubrimiento se conocían sólo las versiones griega y latina.

Libros apócrifos: *Libro de los Jubileos*, en hebreo; son una decena de manuscritos. Hasta ahora se conocían únicamente las versiones etíope y latina. *Libro de Henoj*, en arameo; son una decena de manuscritos solamente de la parte I y III. Se ha pensado por lo tanto que la II parte, la de las parábolas, podría ser posterior y, muy probablemente, obra de un judeo-cristiano. *Testamento de Levi*, en arameo. Es notable que se haya encontrado entre los fragmentos una parte del capítulo IV que se había supuesto interpolado en la época cristiana. *Testamento de Neftali*, en hebreo. Es más largo que el texto griego conocido. Se ha pensado que estos dos textos, el *Testamento de Levi* y el *Testamento de Neftali* podrían representar el núcleo primitivo del *Testamento de los doce patriarcas*, obra que no se ha encontrado en Qumrán y que parece de origen cristiano (10). Pequeños fragmentos del *libro de Noaj* y del *Apocalipsis de Lamech, Palabras de*

(8) El detalle que sigue corresponde al libro de J. T. Milik: *Dix ans de découvertes dans le Desert de Juda*. París, 1957.

(9) Apoyándose en la falta de fragmentos del texto de Ester, Del Medico sostiene y refuerza su tesis de que los manuscritos encontrados en Wadi Qumrán sean de una Genizah. Véase Del Medico: *L'Enigme des manuscrits de la Mer Morte*. París, 1957; pág. 11 y sgs. Se llama genizah un depósito de textos gastados e ineptos para el uso.

(10) J. C. Milik: *Le Testament de Levi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumran*, en RB, 1955, págs. 398-406 y P. Grelat: *Notes sur le Testament araméen de Levi*, en RB, 1956, págs. 391-406.

Moisés, dos apócrifos en arameo y una profecía apócrifa.

Textos seudoepigráficos: Textos en arameo del Génesis (cap. V-XV), *Paráfrasis de los libros de Génesis y Exodo*; *Bendiciones de los Patriarcas* (11); *Seudojeremías*; *Himnos de Josué*; *Visión de Amrán, padre de Moisés*; *Plegaria de Nabonides* en arameo (12); *Genealogía* hasta los tiempos de Jueces.

TEXTOS EXTRABÍBLICOS:

Comentarios o Interpretaciones de los libros Bíblicos de: *Habacuc, Miqueas, Sofonías, Nahum, Isaías, Oseas, Salmos.*

Documento de Damasco: 7 fragmentos, uno de ellos en papiro.

Manual de Disciplina o Regla de la Comunidad, un texto completo, el de la gruta I, y nueve fragmentos más, en los cuales se pueden notar divergencias de texto. *Anexos al Manual de Disciplina: Regla de la comunidad en el fin de los días, Bendiciones.*

La guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas, un manuscrito casi completo de la gruta I y cuatro fragmentos que permiten casi completar el texto.

Himnos, varios fragmentos; 25 pertenecen a la gruta I.

Textos halájicos: reglas de conducta con leyes y ritos que se basan en versículos del Pentateuco.

Libro de los Misterios: uno de los grandes fragmentos es de la gruta I; pero también se han encontrado fragmentos en la gruta IV.

Textos litúrgicos: 14 pequeños fragmentos en los cuales parecen leerse reglas para el servicio del Gran Sacerdote en el Templo. Del mismo tipo parecen ser otros 12 fragmentos de la misma escritura, dos en otra escritura y otros 20 más.

Liturgia de las "tres lenguas de fuego".

(11) Con este título ha sido publicada por J. Allegra, *Further Messianic References in Qumran Literature*, JBL 1956, págs. 174-187.

Y Yadin, *Recent Developments in Dead Sea Scrolls Research*, en *Studies in the Dead Sea Scrolls* Jerusalem, 1957, págs. 40-54 (en hebreo), llama a estas fragmentas *Comentarios del Génesis 49*, variando la lectura hecha por Allegra e interpretándolas diferentemente.

(12) Se ha pensado que este texto pueda haber sido la fuente de la parte del libro de Daniel en la cual el autor describe la enfermedad de Nabucadanasar. Véase J. T. Milik: *Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel*, en RB, 1956, págs. 407-415.

Un fragmento apocalíptico en arameo con la descripción de la *Jerusalem celeste*.

Varios: *Oraciones de la mañana y de la noche para cada día del mes; horóscopos; filacterias*, una en su propio estuche; *textos escatológicos; testimonios mesiánicos; lamentaciones litúrgicas*; fragmentos en escritura críptica, que parecen encerrar observaciones astronómicas.

Finalmente, dos rollos de cobre, encontrados en la gruta III, los cuales, según reciente interpretación, encierran la lista de 60 tesoros, calculados en el valor fabuloso de 6000 talentos de oro y plata, correspondientes a cerca de 100 millones de dólares. (13)

TEXTOS DE WADI MURABBAAT

Los fragmentos encontrados en las cuevas de *Wadi Murabbaat* parecen menores en número, pero probablemente en cuanto a los períodos históricos que abarcan, pueden llegar a tener más importancia que los mismos textos de Qumrán, por lo menos, desde el punto de vista paleográfico.

Hasta la fecha, se ha publicado muy poco del material encontrado en esta zona. Sólo han salido artículos separados sobre uno y otro fragmento; la mayoría de ellos en la *Revue Biblique* por J. T. Milik y R. De Vaux. (14)

Por lo que se sabe hasta ahora, también estos textos pueden dividirse en dos grandes grupos: bíblicos y extrabíblicos.

TEXTOS BÍBLICOS:

Los libros de *Génesis, Exodo, Deuteronomio, Isaías, 12 Profetas menores* y una *filacteria completa*.

(13) Parece haberse leído en ellos algo ocerco de 60 lugares distintos en Israel, desde Hebron o Guerizim; los tesoros habrían sido escondidos en pozas; se lee, por ejemplo: "dentro del poza que está debajo del muro, del lado de oriente, en una cueva escavado en uno piedra, 600 barras de plata". Y. Yadin: *ob. cit.*, pág. 179 y también Del Medico, *ob. cit.* pág. 257 sgs.

(14) R. De Vaux, *Les grattes de Murabbaat et leurs documents*, en RB., 1953, págs. 245 sgs.; *Quelques textes hebreux de Murabbaat*, *ibidem*, 1953, págs. 276 sgs.

TEXTOS EXTRABÍBLICOS:

Un papiro con una lista de nombres en caracteres de antiguo tipo fenicio. Es un palimpsesto, atribuído al s. VIII-VII a. C. Sería éste, el ejemplar más antiguo de escritura fenicia en papiro; todo lo que se posee de fecha anterior son meras inscripciones.

Los demás fragmentos parecen pertenecer en su mayoría a la época de la rebelión de Bar Kokhba, es decir, al 132-35 e. c.; entre ellos, hay unos "óstraca" con nombres hebreos, dos cartas en hebreo de Bar Kokhba, una con su firma, dirigidas a uno de sus jefes Yeshua ben Gilgolah (15).

También en hebreo unos fragmentos literarios, uno de los cuales parece ser una página de las *Crónicas* del II Templo, obra usada por Josefo Flavio en su obra *Yosippon*.

En aramaico una serie de contratos, del año 6 e. c.

En griego, papiros con recibo, fragmentos de obras literarias, entre las cuales una parece de carácter religioso. En otra, aparecen los nombres de Salomé y Mariamne.

En latín, un documento en el que se lee todavía el nombre "C. Iulius" y unas pocas palabras más, probablemente de la mitad del s. II.

En árabe, fragmentos en papel y un documento en papel de algodón escrito en las dos caras.

Recordamos aquí un grupo de manuscritos —cuya procedencia todavía no es del todo segura— por ser atribuídos en gran parte al mismo período histórico de la II rebelión judía. Se trata de papiros nabateos y hebreos con contratos matrimoniales y de negocios. Sin embargo el manuscrito más in-

(15) El texto de la carta ha sido traducido últimamente por Milik en la siguiente forma: 'Simeon, hijo de Koseba a Josué, hijo de Galgula y o los hombres del fortín, salud. Tomo el cielo como testigo contra mí: si alguno de los Galileos que estén entre vosotros tuviera que ser maltratado, os pondré hierros a los pies como lo hice con Ben Aphul. Simeon, hijo de Koseba lo ha escrito'' (Milik, *Dix ans de dec.*, pág. 94). Subroyamos esta traducción, hasta ahora la última, y en la que Milik ha adoptado alguno de las correcciones e interpretaciones introducidas por H. L. G. Ginsberg y S. A. Birnbaum, por ser muy diferente en su significado a la traducción que el mismo Milik había publicado en 1953 en RB., págs. 276-94, y distinta también de la publicada por Cross en RB., 1956, págs. 45-48.

portante de este grupo parece ser un texto fragmentario griego de los Profetas menores sobre pergamino. (16)

TEXTOS DE KHIRBET MIRD

Los manuscritos encontrados en las ruinas del Monasterio bizantino de Khirbet Mird de los cuales, como ya se ha dicho, muy poco se conoce hasta ahora, tiene un interés completamente distinto. En este caso, tanto la época como la naturaleza de la colección son evidentes. Es una biblioteca de un monasterio y los textos son los que pueden encontrarse en un primitivo monasterio cristiano.

Los manuscritos más importantes son en uncial griega, del período entre el V y el VIII s. Contienen parte de la *Sabiduría de Ben Siraj*, de los *Evangelios de Marcos y Juan* y partes de los *Actos de los Apóstoles*.

Hay, además:

En griego corsivo: partes de libros no canónicos.

En arameo palestinese cristiano: fragmentos de *Josué*, de los *Evangelios de Lucas y Juan*, de los *Actos* y de la *Epístola a los Colosenses*.

En siríaco: una carta.

En árabe: papiros de dos o tres siglos después de la égira.

Entre los hallazgos más sensacionales de esta zona hay que recordar un manuscrito de la *Andrómaca* de Eurípides, atribuído al s. VI e. c. Sería el más antiguo manuscrito de Eurípides conocido hasta hoy. (17)

(16) Estudiada por D. Barthélemy (RB., 1953, págs. 18-29) quien ha catejada el texto, con la traducción de las Setenta, de Aquila y de Simaca.

Par mayor información sobre los textos de Wadi Murabbaat, véase M. Burrows: *Les manuscrits de la Mer Morte*. Paris, 1957, pág. 76 sgs. M. Allegro, *Los Manuscritos del Mar Muerto*, Madrid, 1957, págs. 225-38.

(17) Véase M. Allegro, *ob. cit.*, págs. 244-45.

Capítulo III

EL PROBLEMA DE LA IDENTIFICACION CRONOLOGICA

En lo que se refiere a los manuscritos de la segunda y tercera zona, es decir, la de Wadi Murabbaat y la de Khirbet Mird, no hubo mayor dificultad para establecer una fecha aproximada, por el contenido mismo de los textos, por el estudio paleográfico y por las referencias históricas.

En la zona de Wadi Murabbaat, la mayoría de los manuscritos pertenecen al tiempo de la II rebelión judía (132-35 e. c.), pues están claramente fechados en la época.

Los textos bíblicos, además, presentan el tipo de escritura adoptada por los rabinos de Yabne y, por lo tanto, pueden haber sido escritos entre el final del s. I y el s. II e. c.

Un contrato arameo está fechado en el año II del emperador Nerón, es decir, el 66 e. c.

Los fragmentos en árabe deben ser atribuidos al s. X, por el material en ellos empleado, un tipo de papel de algodón.

Los manuscritos de la biblioteca del Monasterio bizantino, es decir, de la zona de Khirbet Mird están escritos, algunos, en uncial griega; otros, en cursiva griega y pueden, por lo tanto, ser reconocidos y fechados paleográficamente en los siglos V-VIII. Los fragmentos en lengua cristopalestinense, por la lengua usada, pueden ser fechados en el mismo período; mientras que los textos árabes, por el contenido histórico, pertenecen a épocas posterior a Mahoma (s. VIII-X).

El problema de la datación no ha resultado igualmente fácil para los manuscritos encontrados en la zona de Qumrán.

Hemos recordado la primera impresión del Prof. Albright y del Prof. Sukenik, los dos indicando para los pri-

meros manuscritos de la gruta I, una fecha aproximada al comienzo del s. I a. C.

Sin embargo, al poco tiempo de la publicación de los textos, el Prof. Zeitlin insistió en atribuir los manuscritos a la Edad Media ⁽¹⁸⁾. Entre estas dos épocas extremas otros estudiosos han pensado en varias intermedias, II a. C., I a. C., I e. c., II e. c., etc. Frente a estas diferentes opiniones se ha tratado de agotar todos los elementos y los recursos posibles para conseguir fechar los manuscritos, aunque fuera con cierta aproximación.

El proceso se ha realizado por etapas: se intentó establecer, en primer lugar, la fecha de colocación de los manuscritos en las grutas; luego, las fechas de las copias de los manuscritos; y, finalmente, las fechas de composición de las obras extrabíblicas.

En cuanto al primer punto, es decir, la fecha de colocación de los manuscritos en las grutas, resultaron útiles las conclusiones sugeridas por las excavaciones arqueológicas de las ruinas de Qumrán, las monedas y los objetos de alfarería encontrados en la zona.

El tipo de construcción de las ruinas de Qumrán pertenece, según los arqueólogos, al período helenístico-romano (s. II a. C. - I e. c.); las monedas abarcan los años comprendidos entre el 135 a. C. y el 68 e. c.; los jarros en los cuales se guardaron los manuscritos y los objetos de alfarería encontrados en las excavaciones, parecen ser anteriores al 70 e. c.

Sin embargo, estos elementos de por sí pueden ser en cierto sentido indicativos, pero de ninguna manera exhaustivos.

Una vasija puede ser de una época y usada en otra. Los mismos beduinos Taamira usaron, por cierto tiempo, uno de los jarros encontrados en la cueva I de Qumrán, según lo relata Allegro ⁽¹⁹⁾. El edificio podría no tener ninguna relación con los manuscritos encontrado y, por lo tanto, caería

(18) Varios artículos en JQR., desde 1949, especialmente *The alleged Antiquity of the Scrolls*, 1949, págs. 57-58; *The Hebrew Scrolls: once more and finally*; 1950, págs. 1-58; *The fiction of the Recent Discoveries Near the Dead Sea*, 1953, págs. 85-115.

(19) Allegro, *ob. cit.*, pág. 104.

también un elemento bastante seguro, el constituido por las monedas.

Se recurrió, así, al único elemento sobre el cual las dudas eran muy relativas, es decir, al proceso del "carbono 14". Los manuscritos habían sido encontrados envueltos en tela; el Profesor Sukenik había comprado un pedazo y otros fueron encontrados luego durante la exploración de la gruta I. Se sometieron las telas a este proceso y se les encontró una antigüedad de 1917 años, con una oscilación de 200 años en más y en menos; de manera que la antigüedad de la tela podría remontarse, como máximo, al 170 a. C. y, como mínimo, al 230 e. c. Este elemento coincide, por lo tanto, con el período indicado por las monedas y los jarros.

Confrontando todos los elementos y observando que las excavaciones arqueológicas indican que el edificio de Khirbet Qumrán fue abandonado en el tiempo de la destrucción del II templo, muchos estudiosos sugirieron la hipótesis de que los manuscritos fueron colocados en las cuevas en el tiempo de la guerra con Roma, probablemente en el momento en que los habitantes del edificio de Qumrán fueron obligados a huir para no caer en manos de los mismos romanos. (20)

El segundo punto, el de la fecha de la copia de los manuscritos, resultó más difícil. En general, es la paleografía lo que ayuda a colocar una escritura en su justo tiempo. Pero, los manuscritos más antiguos en escritura hebrea hasta los descubrimientos de Qumrán son, —con excepción del Papiro Nash— del s. X; y, la escritura de Qumrán, no coincide con ninguno de los textos hebreos conocidos; sólo tiene cierta afinidad con el papiro Nash, fechado por Albright en el s. I a. C. La comparación con inscripciones y sellos hebreos sugiere el mismo período, también con amplia oscilación desde el siglo II a. C. hasta el I e. c. Hay que tener presente que esta comparación es muy relativa y que el examen paleográfico deja muchas dudas.

El tercer punto —fechas de creación de las obras— ha

(20) Del Medica, *ob. cit.*, págs. 251-67, sostiene que ninguno de estos elementos es suficiente para fijar esta fecha.

resultado más complejo todavía, a pesar de algunos elementos históricos a los cuales se refieren los textos.

En cuanto a los textos bíblicos, los manuscritos de Qumrán han traído muy pocos elementos nuevos, hasta el momento. En algunos casos, se puede notar que apoyan las hipótesis hechas; por ejemplo, el manuscrito de Isaías completo, tiene una evidente separación, entre el cap. 33 y el cap. 34. En realidad el cap. 33 termina unas líneas antes del final de la página; el cap. 34 no empieza de inmediato, como es costumbre en el manuscrito, sino que las líneas de fin de página quedan en blanco y el cap. 34 empieza en otra página que, además, es también un nuevo pergamino; al pergamino del cap. 33 faltan dos páginas.

Esto podría indicar que, en esta época, se suponía o se sabía que el texto de Isaías incluía dos obras de autores distintos.

En cuanto a los textos extrabíblicos las dificultades son todavía muchas. En primer lugar, en la tentativa de encontrar la fecha de creación, los estudiosos han hecho, naturalmente, hincapié en las referencias históricas. Se ha tratado de identificar a los invasores "*Kittim*", de los cuales se habla en varios de los textos. Algunos, reconocieron en ellos a los Seleucidas; otros, a los romanos. En relación a esta identificación, se estableció el tiempo de creación de las obras entre el comienzo del siglo II a. C. (época macabaica), hasta el I e. c. Luego se trató de identificar a los protagonistas de varios manuscritos, es decir, al Maestro de Justicia y al Sacerdote malvado; también aquí las identificaciones se relacionaron con el período macabeo y con el período romano. Volveremos más adelante sobre estos problemas. Por ahora, queremos solamente expresar que hasta hoy, a pesar de la enorme bibliografía sobre el tema ⁽²¹⁾, las discusiones no han terminado y, aunque la opinión más aceptada es la que atribuye la creación de las obras al s. I a. C., nada puede afirmarse con seguridad.

(21) Chr. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, Edit. Alfred Töpelman, Berlin W 35, 1957, 118 págs., registro poro los años 1948-56, 1556 títulos de publicaciones independientes y 352 recensiones de 616 autores, escritas en 22 idiomas.

Es posible que la lectura y la interpretación de otros textos de Qumrán ayude o traiga elementos nuevos para la solución de este problema, que puede llegar a tener importancia inusospechada por los argumentos de los textos encontrados y por relacionarse, justamente, con los siglos del nacimiento del cristianismo. En efecto, el hecho de que una obra de doctrina religiosa, mesiánica o apocalíptica sea anterior o posterior al advenimiento de las doctrinas cristianas, puede cambiar por completo, la valoración histórico-religiosa y los juicios históricos acerca del surgimiento y desarrollo del cristianismo primitivo.

Parte II

LOS MANUSCRITOS BIBLICOS
DEL QUMRAN

Capítulo IV

ESTADO DE CONSERVACION DE LOS TEXTOS. SU ANTIGÜEDAD E IMPORTANCIA

Hasta el año de los descubrimientos de la gruta I de Qumrán (1947), los manuscritos más antiguos del texto hebreo del Antiguo Testamento eran: un fragmento de 895 e. c., encontrado en la *genizah* del templo caraíta de Cairo, el *Códice babilónico* de profetas, del año 916, en la Biblioteca de Leningrado, y un texto completo atribuído al año 929, procedente del templo sefaradi de Alepo. A ellos debe agregarse el papiro Nash, con una parte del *decálogo* y el *shema*, atribuído al s. I a. C.

En lo que se refiere al texto griego del Antiguo Testamento, en la traducción de los Setenta, los Códices más antiguos son los siguientes: *Vaticano*, del s. IV e. c., *Sinaítico*, del s. IV e. c. y *Alejandrino* del s. V e. c.

Los textos bíblicos encontrados en Qumrán pertenecerían al siglo III e. c. si se acepta la fecha más reciente indicada por la prueba del carbono 14. Pero la mayoría de los estudiosos se inclinan a aceptar la fecha más antigua resultante de dicha prueba, es decir, el s. II o el I a. C. (22). Esto signi-

(22) Si se acepta esta fecha, cabe puntualizar que sólo 40 ó 50 años separarion

ficaría que dichos textos serían de siete a once siglos más antiguos que el manuscrito de la *genizah* de Cairo.

Esta diferencia tan notable puede resultar de importancia sin precedentes para la historia del texto bíblico. En efecto, hay que tener en cuenta que los textos hebreos conocidos son los llamados masoréticos, es decir, textos que los rabinos y sabios *Masoretas* fijaron con un trabajo de ediciones y de cotejo que duró varios siglos. Los textos de Qumrán, tanto más antiguos, al revelar tradiciones anteriores descartadas por los Masoretas, pueden ofrecer una ayuda considerable a la interpretación de determinados pasajes, para la historia de las tradiciones y religiones judía y cristiana.

Además, las diferencias que existen entre las versiones de la Biblia hebrea (*Massorah*), griega (*Setenta*), latina (*Vulgata*), pueden quizás encontrar, en algún caso, su solución con el conocimiento de otro texto hebreo, más antiguo que el masorético. A través de un estudio detenido, objetivo e inteligente, de la comparación cuidadosa y sistemática de las distintas fuentes, quizás se llegue a la revisión de algunos pasajes bíblicos.

Se ha notado, por ejemplo, que el texto de Exodo (4 Q Ex.) se acerca especialmente al texto hebreo que debe haber sido usado por los *Setenta*; lo mismo se nota en el texto de *Números* (4 Q Núm.) y en un pequeño rollo también de la gruta IV, que incluye la *Cántica de Moisés*.

Presentamos el paralelo de los tres textos de la *Cántica de Moisés* como lo ofrece Milik (23):

el manuscrito de Daniel encontrado en Qumrán, de la época de creación de la abra y apenas un siglo el del *Eclesiastés* de la creación de la abra.

Además de estas fechas atribuidas al conjunta de las manuscritas de Qumrán, hay que recordar que un fragmenta del *Levítico*, en caracteres arcaicas, ha sido atribuida, por el conocida paleógrafa S. Birnbaum, al 450-400 a. C.

(23) Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, 1957, p. 24.

Setenta

Qumrán IV

Texto masorético

Regocijaos, cielos,
con él, adoradle,
todos los hijos de
Dios

Regocijaos pueblos
con su pueblo

Magnificadle, todos
los ángeles de Dios

porque la sangre de
sus hijos él vengará

él vengará y él se
vengará de sus ad-
versarios

a los que lo odian,
él pagará a su vez

y el Señor purifica-
rá la tierra de su
pueblo

Regocijaos cielos
con él, adoradlo, to-
dos los dioses

porque la sangre de
sus hijos él vengará

y él se vengará de
sus adversarios

a los que lo odian
él pagará a su vez

y él purificará la
tierra de su pueblo

Regocijaos, pueblos
con él ⁽²⁴⁾

porque vengará la
sangre de sus sier-
vos

y él se vengará de
sus adversarios

y él purificará su
tierra y su pueblo

De estos pocos versos surge el mayor parecido del texto de los Setenta y de 4 Q, mientras que el masorético quedaría en cierto sentido aislado, quizá como procedente de otro arquetipo.

(24) Esta es la traducción que da Milik. El texto hebreo dice: ammo y no immo, es decir, "su pueblo" y no "con él"; por lo tanto, la traducción completa, sería: "regocijád os naciones con su pueblo", o "regocijád os, oh naciones, oh pueblo suyo". La sugerencia de Milik immo, "con él", puede ser muy acertada a la luz del texto de los Setenta y de Qumrán, pero no es lo que nos ha dejado la Masora. Habría aquí, por el contrario, otra separación entre los Setenta y Qumrán, por un lado, y Masora, por otro.

El mismo acercamiento sugiere Cross ⁽²⁵⁾ entre el arquetipo usado por los Setenta y el manuscrito de *Samuel*, encontrado también en la gruta 4 (4 Q, Sam^b), y que el mismo Cross atribuye al siglo III a. C.

También según un informe de Cross, algunos fragmentos de *Jeremías* deberían colocarse cerca del arquetipo de los Setenta, más bien que cerca del Masorético. En cuanto a los *Salmos*, de los cuales han sido encontrados una decena de rollos fragmentarios, se puede notar que, en uno de ellos, el orden parece diferente que en el Masorético ⁽²⁶⁾.

En lo que se refiere a los libros deuterocanónicos encontrados en Qumrán, su importancia consiste, no sólo en detalles textuales, sino en observaciones de conjunto. Los textos encontrados son *Tobías* y *El Eclesiastés*. De los cuatro manuscritos de *Tobías*, tres están en arameo y uno en hebreo. Milik sugiere que el original debe haber sido en arameo y no en hebreo y cree que, con respecto a algunas partes —muy mal conservadas en el Códice Sinaítico— la lectura de Qumrán confirma la versión de la *Vetus Latina*. ⁽²⁷⁾

Los fragmentos de los Apócrifos son más abundantes y tienen también ellos su importancia. Por ejemplo, los manuscritos de Qumrán han proporcionado el texto hebreo del *Libro de los Jubileos*, según las versiones etíope (completa) y latina (incompleta), las únicas conocidas hasta ahora. Lo mismo puede decirse de una decena de fragmentos de la gruta 4, que ofrecen el texto arameo del libro de *Henoj*, hasta ahora conocido sólo en las versiones etíope y griega. Los fragmentos conservados no incluyen la II parte, es decir, la de las parábolas (cap. 37 y sgs.) que, por su contenido, podría ser obra de un judeo cristiano del s. II. ⁽²⁸⁾

El *Testamento de Levi* encontrado en Qumrán, contiene el texto arameo de los dos agregados conservados en el manuscrito griego del Monte Athos: una plegaria de Jacob y algunas

(25) F. M. Cross Jr.: *A Manuscript of Samuel*, in *Archaic Jewish Bookhand from Qumran: 4QSam^b* en *JBL.*, 1955, págs. 165-72. En general, sobre las manuscritas bíblicas de la gruta 4 véase la relación de F. Cross y P. Skehan en *RB.*, 1956, págs. 56-60.

(26) En el cap. V de esta parte II nos referimos especialmente a las dos manuscritas de *Isaías* 1Q.

(27) Milik, *ab. cit.*, pág. 29.

(28) *Ibidem.*, págs. 29-31.

prescripciones para los sacrificios; y el *Testamento de Neftali de Qumrán*, escrito en hebreo, es más largo que el texto griego. Según Milik, estas dos obras habrían sido las fuentes del *Testamento de los doce patriarcas*, que sería obra de un judeo cristiano. (29)

(29) Milik, ob. cit., págs. 31-32; y del mismo autor: Le testament de Lévi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumran, en RB., 1955, págs. 396-406.

Capítulo V

LOS DOS ROLLOS DE ISAIAS: I Q Is^a; I Q Is^b

Entre los rollos comprados por Mar Atanasio a los beduinos en 1947 y vendidos luego a Y. Yadin para la Universidad Hebrea, figura un manuscrito completo de *Isaías*, que comúnmente se cita como I Q Is^a.

El rollo en pergamino, bastante bien conservado, mide M. 7.34 y está dividido en 54 columnas o páginas. Cada página contiene de 32 a 28 líneas. La parte más deteriorada es la de los cap. 1-10. La fecha más aceptada es la del s. II a. C., es decir, doce siglos antes del manuscrito masorético de la *genizah* de Cairo y siete siglos antes del más antiguo de los Setenta.

El texto presenta muchas faltas y correcciones, algunas hechas por el mismo escriba, otras por otra mano, quizás de un lector. Además, presenta deterioraciones debidas al uso.

La preocupación principal de los estudiosos, desde el momento de la publicación del texto, ha sido la comparación con el Masorético y con la versión de los Setenta. A primera vista los tres resultaron coincidir; algunas veces la coincidencia es mayor con el Masorético; otras, con el de los Setenta.

Las diferencias más evidentes entre el texto de Qumrán y el masorético se notan en la grafía. Es cosa conocida que en la escritura hebrea no existe normalmente la indicación de las vocales y que una de las mayores preocupaciones de los Masoretas, fue la de fijar el texto bíblico en su pronunciación exacta, en una época en que el hebreo como lengua hablada iba perdiendo su importancia. Con este fin se estudió y se llevó a cabo, a través de algunos siglos de trabajo, todo un sistema de vocalización que cristalizó en el s. VII-IX. El texto bíblico de la *genizah* de Cairo está escrito de acuerdo a este

sistema de vocalización que, naturalmente, falta en los pergaminos de Qumrán, donde las palabras están escritas con las solas consonantes. Pero el hebreo, como otras lenguas semíticas, a pesar de haber tenido un sistema de escritura puramente consonántico, se ha servido a menudo de algunos signos laringales o de semivocales para indicar las vocales esenciales: *a*, *i*, *u*; la *a*, en este caso, se indica con la letra *alef*; la *i*, con la letra *yod*; la *u*, con la letra *waw*. Este sistema de ayuda para la lectura se llama normalmente con la expresión latina: *matres lectionis*, es decir, “guías de la lectura”. El texto de *Isaías* de Qumrán I abunda en el uso de *matres lectionis*. Así es que una palabra como *awon*, que comúnmente se escribe: *ain*, *waw*, *nun*, en *IQ Is^a*, se encuentra también: *ain*, *alef*, *waw*, *nun*. Los pronombres de la tercera persona del singular y del plural, masculino y femenino, aparecen en forma completa y más antigua con una *he* final, etc.

Se trata de diferencias exteriores que pueden tener su importancia para la historia de la lengua hebrea en particular y del grupo semítico, en general.

Diferencias de otra clase pensaban encontrar los estudiosos, preocupados de que de ellas surgieran cambios doctrinarios así como, también, la necesidad de una revisión completa del texto crítico de *Isaías*. Se inició por lo tanto, el cotejo cuidadoso de los textos y surgieron algunas variantes; pero, en realidad, hasta el momento ninguna de mucha importancia. ⁽³⁰⁾

En algunos casos, el rollo presenta un texto más largo que el masorético, otras veces más corto. Por ejemplo en el cap. I, 15 el masorético dice: “vuestras manos están llenas de sangre”; el rollo agrega: “y vuestros dedos de pecado”.

Por el contrario, en II, 3 el texto masorético dice: “pues caminarán muchos pueblos diciendo: Venid y subamos al monte de Jahweh y a la casa del dios de Jacob”; el rollo no tiene las palabras “monte de Jahweh”.

En el mismo cap. II v. 9-10 el rollo omite las palabras: “por lo tanto no les perdone” y todo el v. 10. En estos dos

(30) Han estudiada especialmente las variantes el R. P. Paul Bauchet: *Breve Documentation*, en NRT, marzo 1949; y Millar Burrows: *Variant Reading in The Isaiahs Manuscript*, en BASOR III, 16-24.

casos el significado del texto, a pesar de las omisiones, no cambia sustancialmente.

El caso de IV, 5 en que el rollo omite la palabra “humo” hasta “para refugio”; es un evidente error del copista que ha salteado con la vista desde el primero “de día” (“*yomam*”) hasta el segundo *yomam* del v. 6, por el fenómeno conocido con el nombre de *homoteleuton*, más comprensible aquí que en otros lugares, porque el sentido queda perfectamente claro también con la omisión. En efecto, la Masora dice: “Y creará Jahweh sobre toda la extensión del Monte de Sión y sobre sus asambleas una nube de día, y de noche el resplandor de un fuego que eche llamas; porque sobre toda la gloria habrá una cubierta; 6) la cual será mi abrigo para tumba contra el calor del día y para refugio y escondedero contra el aguacero y el turbión”. El rollo, a su vez, con la omisión mencionada: “Y creará Jahweh sobre toda la extensión del Monte de Sión sobre sus asambleas una nube de día 6) para refugio y escondedero contra el aguacero y el turbión”.

Una variante que podría adquirir cierta significación especial es la del cap. VI, 3: en el canto de los Querubines la palabra “Santo” figura repetida solamente dos veces en lugar de tres. Es muy probable que sea una equivocación del escriba, también, porque todas las tradiciones manuscritas coinciden en la repetición tres veces.

En VII, 14 la *Masora* dice: “Y ella lo llamará Emmanuel”. En Mateo I, 23 el verso es citado en esta forma: “y será llamado Emmanuel”. El rollo usa la forma impersonal: “Y se le llamará Emmanuel”, como en Mateo.

Otro caso que resulta bastante incomprensible y que no ayuda del punto de vista histórico es el del cap. XXI, 16; la *Masora* dice: “dentro de un año”. Y el rollo: “dentro de tres años”.

Un pasaje en que, por el contrario, parece más aceptable el texto del rollo que el Masorético es el del cap. XL, 12. La *Masora* dice: “quien midió las aguas en el hueco de su mano?” El rollo en lugar de la palabra “aguas” (*mayim*) dice “aguas del mar” (*mey yam*): “quién midió las aguas del mar en la cuenca de la mano?”

En XLIII, 23, el texto del manuscrito podría aclarar el

sentido un poco confuso de la *Masora*. La traducción corriente de este pasaje es: "No me has traído tus corderos para holocausto y no me has honrado con tus sacrificios, yo no te he causado molestia con ofrendas vegetales, ni te he cansado con incienso". El rollo tiene en el segundo emistiquio, en lugar de "no te he causado molestia con ofrendas vegetales", "y no me has hecho ofrendas vegetales". (31)

Un caso que puede resultar todavía más interesante, es el del cap. LII, 14. En el texto masorético está la palabra *mishjat* (desfigurado) usada sólo esta vez en el Viejo Testamento y que da al verso un sentido un poco esforzado. La traducción del verso masorético es: "13) He aquí que mi siervo se portará sabiamente; será elevado y puesto en alto y muy ensalzado. 14) De la manera que muchos quedaban asombrados de ti, tan desfigurado (*mishjat*) era su aspecto, más del de cualquier hombre y su forma de la de los hijos de Adam. 15) así rociará a muchas naciones; delante de él los reyes cerrarán la boca..." Ahora bien, en el rollo, en lugar de la palabra "*mishjat*", está *mishjati*; es decir, la palabra "*mishja*" con el sufijo del adjetivo posesivo de primera persona. "*Mishja*" significa "unción" y ya se usa en el *Exodo*. La traducción sería "mi unción" y todo el pasaje resultaría: "de manera que muchos quedaban asombrados de tí; ya que por mi unción su aspecto era más que de hombre y su forma más que la de los hijos de Adam". Personalmente la versión nos parece muy interesante: los versos 13-15 quedarían en un evidente *crescendo*: sería elevado, ensalzado, la unción de Dios le proporcionaría un aspecto más que humano. (32)

En otros casos, el texto del rollo, distinto del masorético coincide en vez con el texto registrado en otras versiones. Por ejemplo en 49, 24 la *Masora* habla de "el cautivo de un hombre justo (*tzadiq*), lo que siempre ha parecido muy extraño, por tratarse de dos conceptos antitéticos. Algunas

(31) El sentido es mucha más clara; el paralelismo es más lógica.

(32) Esta variante ha suscitado muchas discusiones. Borithélemy, Nötscher y Brownlee apoyan el texto del rollo, mientras Reider y A. Rubinstein y el mismo Burrows, son más favorables al texto masorético. El otro manuscrito de Isalás de IQ tiene la versión de la *Masora*.

traducciones hablan de “cautivo legítimo”. El rollo dice claramente “el cautivo del tirano (*aritz*)”, concordando con la versión siríaca y latina, y formando un neto paralelismo con el verso siguiente donde se repetirían así los mismos conceptos con las mismas palabras: “24) Por ventura será quitada la presa al poderoso o será librado el cautivo del tirano? 25) Esto no obstante así dice Yahwe: Hasta la presa del poderoso será quitada, y el cautivo del tirano será librado”.

De estos pocos ejemplos que hemos dado, y que podrían multiplicarse, resulta que las variantes no encierran importancia doctrinaria o histórica particular. (33)

El manuscrito de *Isaías IQ Is^b*, comprado por el Prof. Sukenik es fragmentario; del cap. 10 al 37 el texto está muy deteriorado y poco puede leerse. Desde el cap. 38 los fragmentos son más completos. Más tarde, en la misma gruta I, se han encontrado otros fragmentos del mismo manuscrito, que incluyen los caps. 1-6.

La escritura de este rollo es mucho más clara y ordenada que la del manuscrito *IQ Is^a*. El texto, por lo menos en lo que se puede leer, parece más fiel al masorético. Las variantes son distintas; por ejemplo, haciendo referencia a la variante ya notada del cap. 52, 14, este manuscrito es idéntico al masorético, pues usa la palabra *mishjat* y no *mishjati* de *Is^a*. También la grafía de las palabras se diferencia de la del otro manuscrito. Faltan aquí muchas “*matres lectionis*” que se encuentran en el otro texto.

La existencia de dos diferentes ediciones de una misma obra, en un solo grupo de manuscritos, puede darnos la pauta de la cantidad de versiones o ediciones que debían circular y que los Masoretas tuvieron que cotejar y estudiar para llegar a la edición definitiva que nos transmitieron.

(33) Nos parece interesante recordar que la Comisión de la Versión Standard de la Biblia, reunida en 1948 en Northfield (Massachusetts) ha aceptado trece variantes basadas en este rollo de Isaías, con la notación al margen de “antigua manuscrito”. Entre ellas, figura la que hemos citada de 49, 24. Véase Burrows: *Les manuscrits de la Mer Morte*, París, págs. 349 sgs.

Capítulo VI

LOS DOS PRIMEROS CAPITULOS DE HABACUC

Entre los textos extrabíblicos a los cuales nos referiremos en la parte III, se encuentra un comentario o una interpretación sobre los dos primeros capítulos del profeta Habacuc. El sistema usado por el autor de la obra es el de la citación del texto del profeta, versículo por versículo, seguido de la correspondiente interpretación. El manuscrito incluye, pues, el texto completo de los dos primeros capítulos, con excepción del v. 1 del cap. I, por deterioración.

La falta del cap. III hizo surgir la hipótesis de que probablemente en la época de la composición del comentario, dicho capítulo todavía no había sido agregado a la obra del profeta Habacuc ⁽³⁴⁾. También podría suponerse que el cap. III haya sido omitido en el comentario, porque el contenido no se prestaba a la interpretación que se quería hacer, o porque el autor había ya agotado el tema que se había propuesto.

En cuanto al texto de Habacuc proporcionado por este manuscrito, valen las observaciones generales sobre *IQ Is^a* y *IQ Is^b*. El escriba es mejor que el de *IQ Is^a*; usa los caracteres arcaicos para escribir el nombre de Dios.

Hay algunas variantes con respecto al texto de la *Masora*; sin embargo, no se puede saber si se trata de variantes ya existentes en el texto de Habacuc, usado por el autor del comentario, o de adaptaciones hechas a propósito por el

(34) Actualmente es aceptado que el cap. III de Habacuc no es obra del mismo autor de los primeros dos capítulos. J. Kaufman, *Toledot haemunah aisraelit*, Jerusalem 1956, atribuye los primeros dos capítulos al año 605 a. C. y el III al 598 a. C. Sin embargo, la opinión más aceptada es que el capítulo III pertenece a época posthesílica.

mismo, a fin de que la interpretación fuera más ajustada.

Entre estas variantes recordaremos sólo las que puedan ser consideradas de mayor importancia. En el cap. I, 11, la Masora dice literalmente: “entonces el viento deslizará y pasará adelante y será destruída; esta la fuerza suya por su Dios”. La traducción más aceptada es: “entonces deslizará como el viento y pasará adelante y se hará culpable este (arrogante) cuyo poder es su dios”. Es evidente que en las traducciones corrientes hay un intento de interpretación para hacer el texto más comprensible.

El rollo dice: “entonces el viento se ha deslizado y él pasa adelante y ha colocado esta fuerza suya por dios suyo”. El texto del rollo apoya la interpretación que he citado.

Por el contrario, parece existir un error del escriba en el v. 14 del mismo capítulo donde, en lugar de “que no tienen quien los gobierne”, se encuentra “para dominar sobre ellos”, lo cual confunde mucho el sentido.

En el cap. I, 17 la Masora dice: Ha de ser que por eso siga vaciando su red (*jarmo*); el rollo en vez, dice: “por eso saca su espada (*jarbo*) sin descanso para asesinar”.

En el cap. II, 5, la Masora usa la palabra “vino (*yayin*) que ya se había sugerido cambiar con la palabra “Grecia” (*yawan*). En el primer caso la traducción del verso es: “porque el vino es engañoso”; en el segundo: “porque Grecia es engañosa”. El rollo tiene la palabra “riqueza” (*hon*). La traducción sería: “porque la riqueza es engañosa”. Las tres cosas son evidentemente engañosas; dos, en forma absoluta; Grecia, relativamente a los hebreos en aquel momento histórico, así que cualquiera de las tres lecciones podría ser aceptable. El cambio de *vino* en *riqueza* podría quizás deberse a las costumbres del autor del comentario que probablemente pertenecía a un grupo abocado a la renuncia de bienes.

El cap. II, 6, también se aleja del texto masorético y se acerca a las interpretaciones ya propuestas con anterioridad por algún estudioso. La Masora dice: “Ay de aquel que amon-tona lo que no es suyo! hasta cuándo? y que carga (*umajbid*) sobre sí una prenda”. Alguien ya había traducido: “hasta cuándo cargará sobre sí una prenda”. En el rollo está este texto: “hasta cuándo cargará” (*ad matai yajbid*).

El cap. II, 16 del rollo dice: “bebe y vacila” (*weehrael*); en cambio el masorético, “bebe y descubre tus partes vergonzosas” (*wee'arel*). Sin embargo, el comentario que sigue se refiere al significado masorético; debe tratarse, entonces, de una trasposición de letras hecha por el escriba.

A través de estos pocos ejemplos puede decirse, también en el caso de *Habacuc*, que el texto concuerda en general con el masorético; que las variantes no tienen excesiva importancia y que, de ellas, quizás sólo las de I, 11 y de II, 6 pueden ayudar a la interpretación del texto.

Capítulo VII

UN APOCRIFO DEL GENESIS

Entre los manuscritos comprados por Mar Atanasio y luego vendidos al Gen. Yadin, figura un rollo en arameo que, cuando llegó a manos israelíes, aún no había sido desenvuelto y que los estudiosos norteamericanos habían llamado *Apócrifo de Lamej* en base a una lectura sumaria de la primera columna.

El manuscrito se encuentra en estado de gran deterioración; además, algún líquido ha pegado los pergaminos de manera que resulta muy difícil el proceso de desenvolvimiento. Hasta ahora se ha efectuado sólo una parte de este trabajo. El resultado de un primer estudio sobre las páginas que se han podido fotografiar y leer, ha sido publicado en 1956 por Y. Yadin y Najman Avigad. (35)

La primera parte se ha perdido por completo. El pergamino es muy sutil y la tinta usada, diferente de la de los otros manuscritos, ha sido en parte causa de la deterioración del texto. El rollo está formado por varios pergaminos, divididos en columnas o páginas de 37 a 34 líneas cada una. La escritura es clara como en otros manuscritos. En cuanto al contenido, luego de una primera lectura se vió que se trataba de un apócrifo arameo del *Génesis* y no del *Libro de Lamej*. En efecto, se habla de Lamej sólo en una parte; la parte menos deteriorada ya habla de la vida de Abraham.

Las columnas publicadas hasta ahora son la II —en la cual se habla del nacimiento de Noaj— y las últimas cuatro (XIX-XXII) que contienen parte del relato de la vida de Abraham.

(35) N. Avigad and Y. Yadin: A *Genesis Apocriphon*, Jerusalem, 1956.

El argumento de la pág. II se relaciona, como hemos dicho, con el nacimiento de Noaj. Lamej habla en primera persona, preocupado y triste porque sospecha que Noaj no sea su hijo, sino hijo de su mujer Bat Enosh y uno de los ángeles santo o ángeles caídos. Lamej en su angustia pide a Dios la verdad, mientras Bat Enosh insiste sobre su inocencia. Lamej cuenta su pena a Metusalem. Lo que sigue es igual al *libro de Henoj*, cap. 106, 1-2, con la única diferencia de que, en el rollo, es Lamej quien cuenta todo, en primera persona, mientras que en el *Libro de Henoj* el narrador es Henoj mismo. Además hay que notar que en este último falta por completo el diálogo entre Lamej y su esposa.

Las columnas que siguen son casi ilegibles. Parece seguir la historia de Lamej; en la col. VI parece hablarse del casamiento de Noaj.

Lo poco que se puede leer en las columnas siguientes parece revelar cierta semejanza con el *Libro de los Jubileos*, del cual este texto, según Yadin y Avigad habría sido una de las fuentes.

Las columnas XVIII-XXIII se refieren a la historia de Abraham y corresponden a los capítulos 12-15 del *Génesis*.

El relato es también aquí en primera persona. En la columna XIX se lee del viaje de Abraham a Egipto. Es interesante recordar el sueño de Abraham con el cual parece que el autor quiso en cierto sentido justificar el episodio de Sara. Durante la noche, Abraham sueña con dos árboles, un cedro y una palmera. He aquí, viene gente que quiere cortar el cedro y dejar tranquila la palmera. Esta, afligida por el cedro, empieza a protestar y lo salva. Abraham se despierta angustiado e interpreta que el sueño lo avisa del peligro, que el rey de Egipto lo quiere matar y que sólo Sara puede salvarlo. Los editores del texto no recuerdan haber leído de sueño parecido en toda la literatura midráshica.

En la columna XX se destaca la belleza de Sara, así como los príncipes la relatan al faraón. Es una página literaria muy especial dentro de la literatura hebrea bíblica. Recuerda en cierto sentido otra página de la literatura mundial, la aparición de Helena sobre los muros de Troya ante Príamo y los viejos príncipes.

“2) Bello el aspecto de su rostro, 3) fino el cabello de su cabeza; cuán hermosos sus ojos y qué dulce su rostro, su nariz y el resplandor 4) de sus mejillas; qué hermoso su seno y cuán bello su colorido; cuán hermosos sus brazos y sus manos, 5) qué perfectos sus pies... todo el aspecto de sus manos; qué bellas sus palmas, cuán largos y sutiles sus dedos; 6) qué bellos sus pies y qué perfectos sus muslos. Ninguna virgen y esposa que entra en el baldaquín es más bella que ella; a todas 7) las mujeres su belleza enaltece y está por encima de todas; y junto a tanta belleza tiene mucha cordura” (36). Los detalles tan repetidos y marcados tienen el refinamiento de toda la civilización oriental, en que la belleza femenina ocupó un lugar preponderante; mientras el matiz de la cordura que acompaña a tanta belleza vuelve a entrar en los cánones de la “mujer fuerte” a la cual los “*Proverbios*” entonan su canto; y es digno broche para la madre Sara.

El relato sigue de acuerdo con el texto bíblico. El faraón quiere matar a Abraham; Sara lo salva diciendo que es su hermano. Después de dos años Abraham consigue que Sara vuelva de nuevo con él y el episodio termina. Los detalles del relato son diversos y algunos completamente en relación a los *midrashim* conocidos y a otros textos apócrifos.

Las columnas XXI-XXII, incluyen el episodio de Abraham y Lot, con una notable aparición y descripción de la tierra prometida.

Algunos lugares y detalles aquí son completamente nuevos. Sigue la historia de los cuatro reyes, muy parecida al texto bíblico; en las últimas líneas de la columna XXII se lee el discurso de Dios a Abraham que corresponde al *Génesis* XV, con algunas interpolaciones.

Los editores no se pronuncian sobre la fecha de composición de la obra: puede haber sido contemporánea o anterior a la fecha de composición de los *Jubileos* y *Henoj*. En cuanto a la fecha del ejemplar encontrado sugieren el período que media entre el fin del s. I a. C. y la primera

(36) La traducción ha sido hecha sobre el texto hebreo publicado por Yadin y Abigad.

mitad del s. I e. c. Y. Kutscher, en su estudio lingüístico del texto arameo sugiere también la fecha del s. I a. C. al I e. c. Pero el texto podría ser una traducción aramea de un original hebreo del cual no se conocería, naturalmente, la fecha de composición. La conclusión a la cual llegan Yadin y Avigad es que este manuscrito presenta uno de los más antiguos ejemplos arameos de literatura pseudoepigráfica que ha llegado hasta nosotros.

Parte III

LOS MANUSCRITOS
EXTRABIBLICOS DE QUMRAN

Los textos extrabíblicos (37) encontrados en la zona de Qumrán pueden dividirse en dos grandes grupos: los que tienen estrechas relaciones con los textos bíblicos, por ser comentarios o interpretaciones de ellos o por estar claramente dentro de la inspiración y tradición literaria de la Biblia; y los que se desarrollan al margen de ellos. Al primer grupo pertenecen los llamados "*Pesharim*" (comentarios o interpretaciones) y los *Himnos*. Los demás integran el segundo grupo.

Todos ellos, tanto los del primero como los del segundo grupo, con excepción de unos pocos fragmentos atribuidos al "Documento de Damasco", ofrecen obras completamente desconocidas, aunque tienen paralelos evidentes con libros deuterocanónicos y apócrifos ya conocidos.

A primera vista parecerían evidenciar la existencia de una corriente espiritual que no coincide exactamente con la oficial de Jerusalem y tiene relaciones con otras corrientes existentes en la misma época en Palestina y países limítrofes; a estas ya había sido posible captarlas en las obras de autores judíos del s. I e. c., como Filón y Flavio Josefo, a través de referencias en la literatura rabínica (mishnáica, talmúdica, midráshica) y en la misma literatura neotestamentaria.

Las primeras lecturas e impresiones fueron seguidas por una cantidad asombrosa de estudios y de hipótesis, pero hasta el momento no se ha podido alcanzar una valoración y colocación histórica definitiva de los textos.

En realidad, mientras no se haya agotado el estudio del material encontrado, cualquier conclusión puede ser prematura y equivocada.

Quizá lo más acertado sea, hoy en día, limitarse a tomar

(37) Se tratarán en este capítulo las manuscritas de la primera cueva de Qumrán; de las otras cuevas, aquellas de las cuales se ha tenido noticia en publicaciones varias. Para la lista de las manuscritas extrabíblicas véase Parte I, cap. II, pág. 20-21.

nota de la existencia de una corriente espiritual de sólida envergadura la cual, aún teniendo sus raíces más profundas en la tradición viejo-testamentaria a través de algunas influencias externas —zoroastrianas más que griegas— ha sobrepasado los límites tradicionales, colocándose en cierto sentido fuera del oficialismo judío y anunciando, por un lado, la actuación de Juan Bautista y en cierto sentido la predicación de Jesús y, por otro, la formación de la doctrina del IV *Evangélio* y de algunas cartas de Pablo. (38)

(38) Este tema será especialmente tratada en la parte IV, cap. XVIII.

Capítulo VIII

LAS INTERPRETACIONES ("PESHARIM") DE TEXTOS BIBLICOS

En el primer grupo de manuscritos encontrados en 1947 figura un texto que al principio fue llamado "*Midrash Habacuc*" y que se conoce hoy comúnmente con el nombre de "*Pesher Habacuc*" (Interpretación de Habacuc). La denominación "*pesher*" se debe a que se usa esta palabra en el texto cuando empieza la explicación, después de la cita de cada versículo bíblico. La expresión empleada es "*pishró*" que significa "su interpretación". (39)

Esta interpretación no consiste en un comentario o en una aclaración histórica o doctrinaria del pensamiento del profeta, sino en una adaptación de las palabras del profeta a acontecimientos de la época o a aspectos que el autor tiene interés en subrayar. Este tipo de interpretación presenta un paralelo evidente con varios pasajes del Nuevo Testamento que relacionan palabras de los profetas con acontecimientos de la vida de Jesús.

Más tarde, en la misma gruta I y en la IV se han encontrado fragmentos de otros "*Pesharim*" y, para ser más exactos, de *Nahum*, *Miqueas*, *Sofonías*, *Isaías*, *Oseas*, *Salmos* (40);

(39) La palabra "pesher" que no es usada comúnmente en la época bíblica, —se usa en general "midrash, perush"— se encuentra en Daniel, 4, 6, con el significado de "interpretación" en relación a los sueños, es decir, a algo escondido y misterioso. Parece ser más una palabra arameo que hebrea.

(40) Los textos de estos *Pesharim* han sido publicados en diferentes ediciones. *Pesher Habacuc*, por M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. I, New Haven, 1950, *Pesher Miqueas*, por J. T. Milik en RB., 1952, págs. 412-418: *Fragments d'un Midrash de Michéc dans le Manuscrits de Qumran*. También en Borthélemy and J. T. Milik, *Qumran Cave I (Discoveries in the Judean Desert, Oxford)* págs. 77-80 pl. XV. *Pesher Nahum*, por Allegro en JBL., 1956, págs. 89-93. *Pesher Sofonías*, por Barthélemy and Milik, ob. cit., pág. 80, pl. XV. *Pesher Isaías*, por Allegro en JBL., 1956, págs. 174-87. *Pesher Tehillim*, los pequeños fragmentos de la gruta I por Barthélemy y Milik, ob. cit.,

es posible que el estudio de los manuscritos encontrados o la aparición de otros, proporcione más datos sobre este tipo de literatura.

Es interesante destacar que los “*pesharim*” encontrados y estudiados hasta el momento se refieren a diferentes textos bíblicos, la mayoría de ellos a los *Profetas*, y revelan una idéntica preocupación por un mismo problema que solucionan en todos los casos con la característica común de la fe profunda en la justicia divina.

En efecto, el problema que plantea *Habacuc* y que se vuelve a encontrar en *Nahum* es el de la prosperidad de los malvados, su aparente y efímero éxito frente al sufrimiento de los buenos; problema que en ambos encuentra su solución en la fe en Dios quien, al fin de los días, antes del surgimiento de la nueva época, castigará a los malvados. Este concepto retorna en el Salmo 37. Sofonías se refiere especialmente al juicio; y Miqueas e Isaías a la época mesiánica.

El hecho de que los autores de estos “*pesharim*” hayan buscado textos bíblicos en los cuales se plantea el mismo problema, el problema del mal, es significativo en cuanto a la afinidad ideológica de los autores; más aún, teniendo en cuenta que estas interpretaciones pueden relacionarse, todas ellas, con acontecimientos históricos parecidos o iguales, y que su doctrina parece guiada por un mismo hilo conductor.

Como consecuencia de estas observaciones se ha pensado que los “*Pesharim*” tengan su origen en un grupo de personas unidas por una misma corriente de pensamiento o integrantes de un partido o grupo que fue víctima de los mismos reveses e infortunios.

INTERPRETACION DE HABACUC (“*PESHER HABACUC*”)

El manuscrito, hoy en manos del Gobierno de Israel, ha llegado, con excepción del principio, en condiciones bastante buenas y en forma casi completa.

págs. B1-B2, pl. XV. Los fragmentos de la interpretación del Salmo 37 por Allegro en PEQ., 1954, págs. 69-75. A newly Discovered Fragment of a Commentary on Psalm 37 from Qumron y en JBL., 1956, págs. 94-95. Peshar Oseas por Allegro en JBL 1956, pág. 93.

Presenta ahora 141 cm. de largo, pero debe haber alcanzado por lo menos 160 cm.; el alto es de 18 cm. e incluye trece columnas de 17 líneas cada una. El escriba parece mejor que el del rollo de *IQ Is^a*; las letras son claras y hay menos faltas; el nombre de Dios está escrito en caracteres arcaicos hebreo-fenicios.

Por lo que ha quedado se puede suponer que la interpretación empezaba con el primer versículo del cap. I de *Habacuc* (falta el principio, en realidad) y terminaba con el último versículo del cap. II, sin incluir la interpretación del cap. III. (41)

El texto de la interpretación, así como ha llegado hasta nosotros presenta el relato de un acontecimiento en el cual existen por lo menos dos protagonistas, uno representante del bien y la justicia y otro del mal.

El primero, que el texto llama "Maestro de Justicia", el sacerdote, el elegido ("*bajir*") a quien "Dios ha revelado todos los misterios de las palabras de los profetas" (42), ha reunido a su alrededor a "los hombres de la verdad, los que practican la ley, cuyas manos no dejan el servicio de la verdad" (43) y que "Dios salvará de la casa del juicio por sus sufrimientos y su fe en el Maestro de Justicia". (44)

El otro es también un sacerdote "sacerdote malvado que 9) en el principio de sus funciones fue llamado con el nombre de la verdad; pero cuando empezó a reinar 10) en Israel, se enorgulleció su corazón y abandonó a Dios, traicionó las leyes divinas por amor 11) a la riqueza. Robó y juntó los bienes de los hombres de violencia que se habían rebelado a Dios, 12) tomó la riqueza de los pueblos para aumentar su mismo pecado de iniquidad; abrió caminos de 13) abominación en todas las suciedades de la iniquidad. (45)

El también tiene un grupo a su alrededor "los que son hostiles a la nueva alianza, que no creen cuando oyen todo lo que sucederá a la última generación" (46) al cual acom-

(41) En la que se refiere a la falta del cap. III, véase parte II, cap. VI, pág. 41.

(42) VII, 4.

(43) VII, 10-11

(44) VIII, 2.

(45) VIII, 8-13.

(46) II, 6-7.

pañña "el hombre de mentira", que parece ser aquí un tercer personaje.

El sacerdote malvado empieza una persecuci3n contra el Maestro de Justicia y su grupo "con el fin de confundirlo en el momento de la c3lera, deseando desterrarlo" (47). Esta persecuci3n parece culminar en el día de ayuno: "al tiempo de la fiesta de descanso, el día de la expiaci3n, apareci3 a ellos (el sacerdote malvado), para confundirlo y para hacerlo caer en el día del ayuno, el sábado de su descanso". (48)

Como consecuencia de esta persecuci3n como se lee en este texto, o de un intento del sacerdote malvado de hacerlo matar, como se lee en "*Pesher Tehillim*" (49), el Maestro de Justicia es obligado a huir (50). Pero finalmente el sacerdote malvado paga su culpa, así como dice el texto: "La copa de la c3lera de Dios lo precipitará aumentando su confusi3n... Dios ejecutará su juicio sobre él y lo destruirá como él había proyectado destruir a los pobres" (51) y "por el mal causado al Maestro de Justicia y a los hombres de su partido, Dios lo ha dado en manos a sus enemigos, cargándolo con un castigo destructor, en la amargura de su alma, por haber actuado de manera impía contra su elegido" (52), y sobre él caerá "su castigo por sus juicios impíos y los horrores de los males que le proporcionarán y la venganza en su cuerpo de carne". (53)

Esta, la lucha entre el bien y el mal, entre el justo y el

(47) XI, 4-6. Otro interpretaci3n, basado sobre una lectura distinta de la palabra "avut" leida "a boit", es decir can yad en vez que con waw, es la siguiente: "que persigui3 al Maestro de Justicia haciéndole retirar en la violencia de su c3lera hacia lo caso de su destierra (o de su expiaci3n - Elliger)". El desea del destierra por parte del sacerdote malvado queda también en esta interpretaci3n.

(48) XI 6-8. También esta parte ha sido interpretada en forma distinto. La mayoría de las críticas están ahora de acuerdo en que el sujeto del verbo "apareci3" es el sacerdote malvado. Sin embargo, Dupont Sammer y otros interpretaron que el sujeto es el Maestro de Justicia, viendo en estos líneas el anuncio de una sobrenatural aparici3n del Maestro, muerto y resucitado.

(49) *Pesher Tehillim*, Salmo 37, fragmento 4,2 "el sacerdote malvado que en(vi3) ... para quitarle el vido...3) pero Dios no lo ob(ondan3 en sus monas) y no(lo hizo door en el juicio".

(50) Según la interpretaci3n de Allegro del *Pesher Nohum*, el Maestro de Justicia habría sido crucificado por un "leoncillo de la c3lera". En realidad, en este texto se habla de crucifixi3n de "hambres vivas", pero no se hace ninguna referenci3 al Maestro de Justicia en particular (fr. 1, 7). Véase, m3s adelante pág. 60.

(51) XI, 14-15; XII 5-6.

(52) IX, 9-12.

(53) IX, 1-2.

malvado, como se desprende del “*Pesher Habacuc*”, y que se ve complementada por detalles de interés que agregan otros “*pesharim*”.

Pero hay en el texto, además de esta lucha, algo más de sumo interés histórico.

En efecto, como fondo general y, podría decirse, apocalíptico de esta lucha individual, se presenta el terror de los “*Kittim*”, un pueblo que invade la tierra de Israel “veloces y valiosos guerreros que derriban a los dominadores y los someten. Se adueñan de muchos países y no creen en los preceptos de Dios... vienen por caminos fáciles, destruyen y roban las ciudades de la tierra” (54). Con su acción crean “terror y espanto para todos los pueblos. Su plan deliberado es hacer el mal y con astucia y engaño actúan contra todos los pueblos... pisan la tierra con sus caballos y sus animales (55); vienen de lejos de las orillas del mar para devorar a todos los pueblos como un buitre sin saciarse. Con furor y arrebató, con cólera ardiente e ira sin piedad tratan a todos los pueblos (56); ridiculizan a muchos y desprecian a los hombres respetables, se ríen de reyes y príncipes y se mofan de la multitud. Sus jefes desprecian las fortalezas de los pueblos y se ríen de ellos; y con una muchedumbre de hombres los sitian para adueñarse de ellos y en el espanto y en el terror ellos caen en sus manos; y ellos los destruyen por la iniquidad de su habitantes (57). Sacrifican a sus estandartes y sus armas de guerra son objeto de su culto. Matan a muchos con la espada, jóvenes, hombres maduros, viejos, mujeres, niños y no tienen piedad de los recién nacidos” (58). En manos de estos *Kittim* agrega el texto, serán entregados “los últimos sacerdotes de Jerusalem que reunieron riqueza y botín de los despojos de los pueblos, en el fin de los días su riqueza, su botín, serán entregados a manos de la armada de los *Kittim*”. (59)

(54) II, 12-15; III, 1.

(55) Algunos han traducido la palabra behemot “animales” y eventualmente “animales de carga” por “elefantes” sosteniendo así que los *Kittim* que se mueven con elefantes son los Selencidas y no los Romanos.

(56) III, 4-6; 9-12.

(57) IV, 1-3; 5-8.

(58) VI, 3-4; 10-11.

(59) IX, 47.

Este es el contenido del “*Pesher Habacuc*” del punto de vista histórico. Sin embargo, de su lectura se desprende algo más que el relato de un acontecimiento de cierta importancia y una atmósfera apocalíptica ⁽⁶⁰⁾. Todo el texto está impregnado de cierta doctrina religiosa y moral.

En lo que se refiere a lo doctrinario, Dios es aquí presentado, esencialmente, como Dios del conocimiento. En relación con este concepto se habla de “los misterios de Dios”, de los cuales es depositario el Maestro de Justicia y que en realidad son “los misterios del conocimiento de Dios”. ⁽⁶¹⁾

En el campo escatológico se habla del “juicio sobre las naciones” ⁽⁶²⁾, de la última generación, de la consumación de los tiempos ⁽⁶³⁾, del día del juicio ⁽⁶⁴⁾ en el cual “Dios destruirá a todos los adoradores de los ídolos y a los malvados de la tierra”. ⁽⁶⁵⁾

En el campo moral los dos hombres representan dos principios en oposición: Justicia-maldad; verdad-mentira; que en lo material se concretan en la contraposición pobreza-riqueza. Para los seguidores del bien, de la justicia, para los pobres y los que siguen los preceptos de Dios, está el premio, el rescate; “el último término se alargará para ellos” ⁽⁶⁶⁾ “y serán salvados de la casa del juicio por sus sufrimientos y su fe en el Maestro de justicia” ⁽⁶⁷⁾. Para los malvados, los hostiles a la alianza, que no han creído en el Maestro de justicia, existe “el juicio de fuego” ⁽⁶⁸⁾ y la destrucción eterna. ⁽⁶⁹⁾

INTERPRETACION DE MIQUEAS (“PESHER MIQUEAS”)

En la misma gruta IQ se encontraron 23 fragmentos de

⁽⁶⁰⁾ Del Medico ve en este texto más bien un panfleto política que otra cosa. Véase del Medico, ob. cit., pág. 180.

⁽⁶¹⁾ VII, 14.

⁽⁶²⁾ V, 4.

⁽⁶³⁾ VII, 2.

⁽⁶⁴⁾ XII, 14.

⁽⁶⁵⁾ XIII, 2-3.

⁽⁶⁶⁾ VII, 12.

⁽⁶⁷⁾ VIII, 2-3.

⁽⁶⁸⁾ X, 13.

⁽⁶⁹⁾ XIII, 2-4.

una interpretación de Miqueas. Unos, incluyen los versos 2-5; 5-7; 8-9 del cap. I; otro, el cap. VI, 14-16, y otros muy pequeños parecen del cap. VII, 6; 8-9; 17, pero la lectura es casi imposible.

Según Milik se podría pensar, respecto del fragmento de I, 2-5, en una interpretación apocalíptica y quizás aplicada al castigo del "hombre de mentira" y de sus adeptos, trasgresores de la ley.

El fragmento más largo y más legible, I, 5-7, habla claramente del "predicador de mentira", usando la misma expresión del "*Pesher Habacuc*", X, como de "el que pierde a los simples". En seguida aparece el "Maestro de justicia" "el que (enseña la ley a su) pueblo y a todos los que se ofrecen para ser agregados a los elegidos de (Dios practicando la ley) en el Concilio de la Comunidad, que serán salvados del día (del juicio)". (70)

Aunque la lectura de estos fragmentos resulta tan difícil, hay en ellos evidente relación de personajes y doctrina con el *Pesher Habacuc*.

INTERPRETACION DE NAHUM — INTERPRETACION DE OSEAS ("*PESHER NAHUM - PESHER OSEAS*")

En la gruta 4Q se han encontrado fragmentos de una interpretación del profeta *Nahum* (71). Según Allegro, editor del texto, habría en él una referencia histórica de suma importancia para establecer el tiempo de los sucesos relatados en los *pescharim*.

Se hablaría aquí de un "Demetrio, rey de Yavan, que intentó venir a Jerusalem en ayuda de los buscadores de

(70) En la misma gruta I se han encontrada también fragmentas de una interpretación de *Safanías*, pero sólo pueden leerse unas pocas palabras, en las cuales parece anunciarse un terrible castigo para las habitantes de Judas. Véase Bartélemy and Milik, *ob. cit.*, pág. 80.

La interpretación de *Isaías*, de la cual también se puede leer muy poca, parece encerrar un alcance mesiánica, hablando de un descendiente de David que se levantará en el fin de los días para dominar todas las naciones y juzgar con su espada a todas las pueblos. (J. Carmignac, *Le Dacteur de Justice et Jesus Christ*, ed. de l'Orante, 1957, pág. 66).

(71) El texto usada para la traducción es el publicada por Y. Yadin, *ob. cit.*, pg. 117.

lisonjas" (72); y en cuanto a la identificación de los *Kittim*, se lee: "en mano de los reyes de Yavan desde Antioco hasta el establecimiento de los dominadores *Kittim*". (73)

Más adelante, la línea 5 se refiere al "leoncillo de la cólera que golpeó con sus grandes y con los hombres de su compañía", "el cual colgó a hombres vivos". (74)

Allegro quiere ver en esto una crucifixión del Maestro de Justicia. En realidad, no hay en el texto ninguna referencia clara o indirecta al Maestro de Justicia (75). Por los datos que se recogen de estas pocas líneas se podría identificar al Demetrio rey de Yavan con Demetrio III, rey de Siria, que fue llamado por los Fariseos contra Alejandro Janeo y que luego fue obligado a retirarse; "el leoncillo de la cólera" con Alejandro Janeo, de quien se sabe según Yosefo que, en una atroz represión contra los rebeldes, crucificó a 800 de ellos. Además, puede deducirse con cierta seguridad de la línea 3, que los *Kittim* no pueden ser los griegos seléucidas, sino los romanos.

También en los pocos fragmentos del "*Pesher Oseas*" (Interpretación de Oseas) se leería —siempre según la interpretación de Allegro— la expresión "León de la cólera" (*kefir hajaron*) en juego de palabras con la expresión "sacerdote último" (*cohen ajaron*), el cual "alargaría su mano para aplastar a Efraim". (76)

INTERPRETACION DE LOS SALMOS (*"PESHER TEHILLIM"*)

En la gruta 4 se encontraron fragmentos de interpretaciones de los Salmos. Hasta este momento, se conoce la interpretación del Salmo 37.

Se trata de cuatro fragmentos de distinto tamaño; el fragmento 1 se refiere a los versos 8-11; el fragmento 2 a los

(72) 1, 3.

(73) 1, 3.

(74) 1, 7.

(75) Más tarde Allegro misma reanunció que no había ninguna alusión directa a la crucifixión del Maestro de Justicia. Véase la documentada discusión sobre el tema en Carmignac, *ob. cit.*, págs. 50-62.

(76) Allegro, *Las manuscritas del Mar Muerto*, Madrid, 1957, pág. 188.

versos 14-15; el 3, a los v. 18-26; el fragmento 4, incluye sólo tres líneas de interpretación. (77)

El fragmento 1, —interpretación de los v. 8-11— habla de un grupo de gente “que vuelve a la Torah, que no rehusaron volver de su maldad pues todas las aflicciones serán cortadas al volver de su pecado”; esta gente es la que forma “la comunidad de su elegido, los que hacen su voluntad” (78); más adelante el autor habla de “los pobres que recibirán la fiesta del ayuno y serán librados de toda trampa” (79). Las expresiones recuerdan muy de cerca los otros *peshtarim* y especialmente el “*Pesher Habacuc*” y parecerían indicar que el texto se refiere siempre al mismo grupo de personas. Además, en este mismo fragmento se expresa claramente la esperanza de que todo el mal terminará dentro de cuarenta años: “todo el mal hasta el fin serán cuarenta años que serán cumplidos y no se encontrará en la tierra ningún hombre malo”. (80)

En el fragmento 2 —interpretación de los v. 14-15— se habla de una persecución y de una salvación realizada por Dios; el suceso recuerda también el relato de *Pesher Habacuc*. “Los malvados de Efraim y Manases que intentaron extender la mano sobre el sacerdote y los hombres de su comunidad, en el tiempo del crisol que vino sobre ellos; y Dios los rescatará de sus manos; y después de esto será dado a manos de los poderosos de las naciones para el juicio”. (81)

En el fragmento 3 —interpretación de los v. 18-26— se recuerda un retorno al desierto; se habla de nuevo de “la comunidad de su elegido que serán primeros y príncipes” (82); y de “los príncipes de la (maldad) que obraron temerariamente sobre el pueblo de su santidad, los cuales serán perdidos como humo” (83). Más adelante se vuelve a hablar de la “comunidad de los pobres... heredarán el alto monte de

(77) El texto usado para la traducción es el publicado por Y. Yadin, *ob. cit.*, págs. 114-116.

(78) 1, 2-4.

(79) 1, 9.

(80) 1, 6-7. En otra de estas manuscritas extrabíblicas “La guerra de los Hijos de la Luz contra las Hijas de las tinieblas”, se habla exactamente de una guerra santa, para establecer en el mundo el bien y destruir el mal, cuya duración es prevista también en cuarenta años. Véase esta misma parte, cap. XI, pág. 112.

(81) 2, 3-5.

(82) 3, 5.

(83) 3, 7-8.

Israel" (84). Mientras "los malos de Israel serán cortados y destruidos para siempre" (85). En la línea 15 aparece "el Sacerdote Maestro de Justicia", pero el texto está deteriorado y no se puede leer más.

En el fragmento 4 —interpretación de los v. 32-33— se le opone "el sacerdote malvado que envió para quitarle la vida... pero Dios no lo ab(andonó en sus manos) y no (lo hizo dañar en el) juicio... pagará Dios su re(tribución para darlo) en manos de los poderosos de las naciones. (86)

De estos pocos fragmentos se desprende una vez más la lucha de dos personas y de dos grupos, lucha del bien y del mal entre los que vuelven a Dios y los malos. Sin embargo, este texto, frente a los otros *pesharim*, encierra una gran novedad; el grupo no está formado por los que han sido siempre buenos, sino por los que, desde el mal, se vuelven a Dios. Además, todo el texto parece estar rodeado de una atmósfera esencialmente escatológica, sin duda más escatológica que la de los otros textos.

Del paralelo evidente que existe entre estos escritos podría surgir la hipótesis de que este tipo de literatura tenga un origen común y proceda de un único grupo de personas unidas alrededor de un hombre, el Maestro de Justicia, y ligadas por ciertos acontecimientos históricos y una determinada doctrina.

Los sucesos históricos evidentemente se refieren a una persecución del jefe del grupo y del grupo mismo por parte del sacerdocio oficial de Jerusalem. Esta persecución obliga a los integrantes del grupo a huir: es probable que algunos de ellos sufran la pena suprema de la crucifixión.

La doctrina podría resumirse como una constante preocupación por el problema del bien y del mal, que se concreta en la lucha de dos principios, de dos grupos, de dos hombres, en una clara y decidida separación con cierto matiz dualístico. La amargura de la lucha es superada por la firme confianza en la justicia de Dios, que puede demorar en llegar, pero que sin duda llegará para proporcionar la felicidad a los buenos y la ruina eterna a los malvados. De ellos

(84) 3, 10-11.

(85) 3, 12-13.

(86) 4, 2-4.

se desprende una ansiosa espera del día del Señor, día del juicio, de la consumación de los tiempos que, a través del terror de un pueblo invasor, adquiere contornos apocalípticos.

En cuanto a la identificación histórica de los personajes, las hipótesis han sido y son muy diferentes ⁽⁸⁷⁾. La más aceptada hasta el momento, especialmente después de la publicación del *Pesher Nahum*, parece ser la del sacerdote malvado con Alejandro Janeo, quedando sin embargo en completa oscuridad el nombre del Maestro de Justicia ⁽⁸⁸⁾.

Dupont Sommer en el II congreso Mundial de Estudios Judaicos, a pesar de haber tenido ya noticia del *Pesher Nahum*, siguió insistiendo con la identificación del sacerdote malvado con Hircano II, hijo de Alejandro Janeo, apoyándose en el *Pesher Habacuc*, donde se habla de dos diferentes períodos de actuación del sacerdote, el primero bueno, el segundo malo, aclarando que el primer período sería aquel en que Hircano actuó bajo la guía de su madre Alejandra; y, el segundo, sería después de la muerte de la reina. De todos modos, sea teniendo en cuenta a Alejandro Janeo o a Hircano II, el tiempo de los sucesos sería durante la primera mitad del siglo I a. C. ⁽⁸⁹⁾

(87) Véase para mayores detalles, la parte IV, cap. XIII, págs. 152-154.

(88) Se ha pensado en identificar al Maestro de Justicia con un cierto Eleazar a Yuda de las cuales se recuerda la actuación en este período. Sin embargo, según recientes noticias parecería que en un fragmenta, se habría encontrada el nombre de "Sadac", para indicar al Maestro de Justicia.

(89) Para mayores detalles sobre la identificación de los personajes, véase la parte IV, cap. XIII, págs. 152-154.

Capítulo IX

LOS HIMNOS (90)

Entre los manuscritos de la primera gruta, comprados en 1947 por el Prof. Sukenik, se encontraba un rollo que al principio fue considerado un texto de himnos al estilo de los Salmos bíblicos. Ya que la mayoría de ellos empieza con la palabra *hodeja* (te alabo) el manuscrito fue titulado *Hodayot* (Himnos).

Una de las primeras hipótesis, sostenida por Sukenik frente a ciertos rasgos biográficos o autobiográficos, fue la que formula que el Maestro de Justicia, protagonista del *Pesher Habacuc*, podría haber sido el autor de algunos de los himnos. Esta hipótesis ha tenido cierto éxito y muchos interpretan algunos sucesos relatados en los *Himnos* como la descripción de las persecuciones sufridas por el Maestro de Justicia por parte del Sacerdote malvado.

Sin embargo, aunque puede ser muy sugestivo creer que se poseen las mismas palabras del maravilloso protagonista del *Pesher Habacuc*, y aunque algunas expresiones puedan coincidir con la persecución y el destierro probablemente sufridos por él y sus compañeros, no debe olvidarse, en un análisis prudente, que la fraseología usada por el autor de los himnos atribuidos al Maestro de Justicia, corresponde a la fraseología común y tradicional de los Salmos bíblicos, incluso las referencias a persecuciones y destierros.

El manuscrito de los *Himnos* se compone de dos partes: la primera tiene tres pergaminos con 12 columnas o páginas,

(90) Las fotografías y la transcripción han sido publicadas incluso los fragmentos más pequeñas, por el Prof. Sukenik: *Otzar hamegillat hagenuzat*, Fundación Bialik y Universidad Hebrea, Jerusalem, 1956. Una segunda edición ha sido publicada por J. Licht, *The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem, 1957, (en hebreo).

cuatro por pergamino. Es interesante recordar que los tres pergaminos no fueron encontrados en forma de rollos, sino uno encima del otro. La segunda parte está constituida por varios fragmentos de pergaminos, unos grandes, otros chicos, con signos evidentes de que todos ellos habían formado un único rollo.

Se notan en los fragmentos dos escrituras diferentes. El segundo escriba empieza en la línea 22 de la pág. 11. El primero parece muy cuidadoso; las letras son casi todas del mismo tamaño y revelan una escritura muy regular. La escritura del segundo escriba recuerda la del *Pesher Habacuc* y, como allí, el nombre de Dios aquí también aparece a veces escrito en antiguas letras fenicias. Se pueden contar 32 himnos, más los fragmentos. Catorce de ellos empiezan con la fórmula "Te alabo mi Dios" (*hodejá Adonai*).

El estilo es evidentemente bíblico; hay frases y expresiones que presentan un notable paralelo con los Salmos y otros libros del Antiguo Testamento.

Yosef Baumgarten y Menajem Mansor hicieron un estudio detallado de esos paralelos. ⁽⁹¹⁾

En general, son himnos de lamentación individual. El esquema es el tradicional: agradecimiento a Dios por un peligro salvado, peligro que a veces es solamente material, a veces espiritual o esencialmente religioso. Frente a la dificultad de la vida del hombre, al dolor, al mal que acecha y parece dominarlo todo, asoma repetidamente la concepción bíblica del hombre hecho de polvo, gusano de la tierra que al polvo debe volver. Y como reacción a todo esto, la fe en el poder de Dios, único rescatador y salvador que infunde en el hombre el espíritu que eleva, el espíritu del conocimiento: "Yo soy una criatura de arcilla y amasada con agua, 22) secreto del sexo y fuente de impuridad, horno de iniquidad y obra de pecado, espíritu de abominación, perverso sin 23) entendimiento". ⁽⁹²⁾

(91) *Studies in the New Hadayot I-II*, en JBL., 1955, págs. 115-124; 188-195. Véase también Mair Wallenstein: *A hymn from the Scrolls*, en VT., 1955, págs. 277 sgs.

(92) Him I., pág. 1, 21-23. Este mismo concepto se encuentra expresado en forma menos crudo en el Salmo 51, 7; y en forma muy parecido en "Sabiduría de Solomón", VII, 1-2.

“Pero yo soy una criatura 24) de arcilla, qué soy yo? una cosa amasada con agua; por quién tengo yo valor y cuál es mi fuerza?” (93). “Y yo soy polvo y cenizas; qué podré proponerme sin tu agrado, que intentaré 6) sin tu buena voluntad? cómo seré fuerte si tu no me sostienes, y cómo llegaré a sabio sin que tú me hayas creado? 7) y cómo hablaré si tu no abrirás mi boca? y cómo contestaré si tú no me darás entendimiento?” (94).

Estas mismas expresiones, casi con idénticas palabras, vuelven a encontrarse en el himno XXIV, pág. 12, línea 24-27 en el cual, a través de un texto muy deteriorado, se vuelve a leer, no sólo esta reiterada creencia en el hombre hecho de polvo que al polvo debe volver, sino también una referencia al nacimiento producido por el pecado carnal como hemos visto en el himno I. La misma referencia vuelve a encontrarse en la pág. 17, línea 19; y en forma un poco distinta pero muy clara, en el himno VIII, pág. 4, línea 30.

Frente a esta materialidad y debilidad del hombre, el concepto de Dios se eleva como el inspirador del soplo, del espíritu, del conocimiento.

En el mismo himno VI en el cual se habla de la pequeñez del hombre, se subraya la grandeza de Dios en este sentido: “Yo sé que existe una esperanza para aquel que 21) tú has creado del polvo para el misterio eterno; el espíritu perverso tú has purificado de grave pecado para que tome su lugar 22) junto a la armada de los santos y para unirse con la asamblea de las armadas del cielo. Tú has atribuído al hombre un destino eterno con el espíritu 23) del conocimiento, para elogiar tu nombre junto con... y para contar tus maravillas frente a todas tus obras”.

Y también en el XVIII, anteriormente citado, el autor así se expresa:

“Tú eres el Príncipe de los dioses, Rey de los gloriosos, Señor de todo espíritu, Dominador de toda creación; 9) sin Ti nada fue hecho y nada se conoce sin Tu voluntad. Nada existe fuera de Ti; 10) nada es superior a Ti en fuerza, ni

(93) Him. VI, pág. III, 23-24.

(94) Him. XVIII, pág. X, 5-7.

nada se enfrenta contigo en tu gloria y no hay precio de tu grandeza”.

Sin embargo, el himno de la gloria de Dios como creador del mundo y de las criaturas es, sin duda alguna, el I.

“Nada puede ser hecho y nada puede conocerse sin tu voluntad. Tú has creado 9) todo espíritu. Tú (pronuncias) el juicio sobre todas sus acciones... y tú estableciste los cielos 10) por tu gloria, todo... según tu voluntad y los espíritus de fuerza según sus leyes”. Habla luego el autor de la creación de la luna y las estrellas, y sigue en la línea 13: “Tú creaste la tierra con tu fuerza 14) los mares y los abismos... Tú los has puesto con tu sabiduría y todo lo que hay en ellos 15) tú lo has edificado por tu voluntad (y lo has puesto) bajo el espíritu del hombre que tú has creado en el mundo para todos los días de la eternidad”. Lo que sigue define el destino y la predestinación del hombre: “Dentro de sus límites tú has repartido el trabajo de los hombres por todas sus generaciones y el juicio 17) en sus tiempos fijos... para la eternidad y la visitación de su paz, pueblo 18) por pueblo, de todos los que ellos han vencido... y tú has rescatado a todos sus descendientes, por muchas generaciones, eternamente 19) y para todos los años de la eternidad... Y en la sabiduría de Tu conocimiento Tú has establecido sus leyes antes 20) de que ellos existieran”.

Este concepto de predestinación vuelve con imagen poética en la línea 24: “Todo está establecido ante ti con una incisión que nada olvida por todos los tiempos de la eternidad y las épocas del número de los años de la eternidad en todos sus tiempos establecidos 25) y nada puede quedar escondido y nada puede faltar ante ti”. Y después de tanta predestinación, la única conclusión digna puede ser sólo la gloria de Dios, el poder de Dios frente a toda maldad humana: 26) “Tú que eres Dios de todo conocimiento, a tí pertenecen las obras de justicia, 27) el misterio de la verdad; pero a los hijos de los hombres toca el culto de la maldad y obras de engaño. Tú has creado 28) el espíritu en la lengua y conoces las palabras y determinaste el fruto de los labios antes que ellos existieran. Tú has colocado las palabras en una línea 29) y la expresión del espíritu de los labios con

medida y has hecho salir las líneas para sus misterios y las expresiones de los espíritus para su razón para que se conociera 30) tu gloria y se narraran tus maravillas en todas las obras de tu verdad”.

Así, a través de la lectura se va formando la doctrina del autor o los autores: Dios es, como la tradición bíblica transmitía, el creador del mundo, el que infunde a los hombres el espíritu que los anima y que actúa. Junto con el concepto de Dios creador, surge el otro de la pequeñez del hombre, también éste de antigua tradición y que, sin embargo, había tenido su mayor difusión en los siglos angustiosos de la derrota nacional, como ampliamente se lee en la mayoría de los libros sapienciales.

De esta creencia en la pequeñez humana surge el concepto de predestinación que está ligado muy a menudo en estos himnos y, más todavía, en otros textos de los manuscritos de Qumrán, a un dualismo del bien y del mal. Los dos conceptos, determinismo y dualismo, tienen sin duda algunas, sus raíces en la Biblia; sin embargo, en estos textos de Qumrán, se va más allá de la tradición. Frente al concepto bíblico “he aquí, he puesto ante tí el bien y el mal, la vida y la muerte” (95); frente a la libertad del Paraíso terrenal en el cual Eva, y Adán con ella, eligen el mal y por lo tanto su destino, parece encontrarse, en estos escritos, cierto determinismo que podría acercarse al concepto de “*fatum*” clásico, si no tuviera, de todas maneras, al final, el rescate del perdón y de la justicia de Dios, así como se lee claramente en el himno VIII (96). “Tú has creado el justo y el malvado” 30) “yo sé que no hay para el hombre justicia, ni para el hijo del hombre un camino 31) derecho; sólo a Dios altísimo pertenecen todas las acciones de justicia y el camino humano no es establecido si no es por el espíritu que Dios creó para él 32) para purificar el camino para los hijos del hombre”.

El mismo concepto se expresa en forma más clara aún en las págs. 13, 16-17, cuando, después de haber hablado de

(95) Deut. 30, 15

(96) pág. IV, 38; 30-32.

la maldad del hombre desde su nacimiento pecaminoso, concluye: "sólo por tu bondad el hombre llega a ser justo"; y en el himno XX (97): "Para tu gloria tú has purificado al hombre del pecado para que se consagre a tí 11) libre de toda inmundicia abominable y del pecado de infidelidad para unirse a los hijos de tu verdad y en el destino 12) de tus santos, para elevarse del polvo de los gusanos de los muertos hacia el misterio de... y de un espíritu pecaminoso hacia la inteligencia..." (98).

Sin embargo, en otros lugares hay evidentes afirmaciones del determinismo más absoluto por el cual el hombre, ya desde su nacimiento, tiene un espíritu justo o malvado sin que la voluntad propia suya intervenga o pueda naturalmente intervenir. Así, por ejemplo, en el himno XXIX: "tú has creado 15) al justo desde la matriz de su madre, lo has establecido por el tiempo establecido de la voluntad para que él siga tu pacto y para que camine (derecho) en todo, para que (se vuelque) sobre él 16) la multitud de tus misericordias y para que se abra toda angustia de su alma, para la salvación eterna y una paz eterna y sin pobreza, y su gloria 17) se levantará sobre la carne; y en cuanto a los malvados tú los has creado... y desde la matriz tú los has consagrado para el día de la matanza; 18) ya que caminaron en un camino no bueno y han despreciado (tu pacto en el camino) de la abominación de su alma y no quisieron todo lo que 19) ordenaste y eligieron lo que tú odiaste... tú los has establecido para hacer en ellos grandes juicios 20) a la vista de todas tus criaturas, y para ser de símbolo... eterno, para que se conozca... tu gloria y tu fuerza". (99)

Siguiendo este pensamiento y estas afirmaciones se llega a la conclusión de que es consecuencia escatológica de este determinismo, el concepto de que el día del Señor será un día de gloria para los justos, de horror y exterminio para los malvados, así como se dice en el himno XI (100): "los hijos de su

(97) pág. XI, 10.

(98) Véase Daniel 12, 1-3.

(99) pág. XV, 14-20. En el texto hebreo, más que en la traducción, se nota claramente un paralelismo contradictoria entre 15-16 y 17-18.

(100) pág. VI, 29-31.

verdad se despertarán para (acabar) 30) con la maldad y todos los hijos de la culpa desaparecerán; el valeroso ⁽¹⁰¹⁾ tirará su flecha y se abrirá la angustia... 31) para una amplitud sin fin y las puertas del universo (se abrirán) para hacer salir todas las armas de guerra y se consultarán". Después de unas líneas muy deterioradas se lee en la 34): "lo que están extendidos en el polvo, enarbolarán un estandarte y los gusanos de los muertos levantarán una bandera". El día del Señor, como día del juicio, va adquiriendo en los himnos V, VI y XVI, una forma cada vez más apocalíptica y recuerda muy de cerca a algunos Salmos, algunos pasajes de *Ezequiel* y *Daniel* y, especialmente, algunos libros deuterocanónicos. ⁽¹⁰²⁾

Veamos el himno VI, pág. 3, 26-36: "Cuando se abren todas las insidias de la fosa y se extienden todas las redes de maldad y la red de los afligidos sobre la faz de las aguas, 27) cuando vuelan todas las flechas de la fosa sin retorno, y se destruyen sin esperanza; cuando la cuerda cae sobre el juicio y un destino de ira 28) sobre los abandonados y una masa derretida ardiente sobre los falsos y un tiempo de cólera para todo Belial, y los lazos de la muerte rodean sin esperanza 29): entonces los ríos de Belial desbordarán sobre todas las altas riberas, como un fuego, difundiéndose por todos los abismos, para destruir todo árbol verde; 30) secará todos sus canales y se extenderá con llamas ardientes hasta la destrucción de todos los que apagan su sed en ellos, devorará los pilares de asfalto 31) y quemará con fuego la superficie de tierra seca y las bases de las montañas; las raíces de la roca se transformarán en ríos de pez y devorará hasta el gran abismo 32) y los ríos de Belial desbordarán hacia la destrucción y gritarán los seres vivos del abismo en el tumulto

(101) Podría pensarse en una referencia al Mesías.

(102) Del Medico, ob. cit., interpreto las descripciones de los himnos VI y XVI como inspirados por la erupción del Vesubio, atribuyéndolos, por lo tanto, al final del s. I e. c. Confrontemos algunos frases de estos himnos con algunos escritos bíblicos seguramente anteriores a esta erupción. De estas comparaciones resulto que los conceptos, según Del Medico, inspirados en la erupción son, por el contrario, tradicionales en la literatura viejotestamentaria.

También el mismo Del Medico relaciona el himno V con el terremoto del 115 e. c.; y ve en él un anuncio de la octuación de Bor Kokhbo, colocándolo, así, en el tiempo del emperador Adriano.

de las olas de barro; y la tierra 33) se quejará sobre la ruina que se produce en el mundo y todos sus seres vivientes gritarán y todos sus habitantes enloquecerán 34) y se consumirán en el gran desastre; ya que Dios truena en el tumulto de su fuerza y su santa morada tumultúa en la verdad 35) de su gloria y la armada del cielo levanta su voz y se consumen y tiemblan los pilares del mundo y la guerra de los fuertes 36) del cielo se difunde por el mundo y no se detiene hasta el exterminio decretado para siempre eternamente". (103)

El himno V presenta un texto bastante parecido al que ya hemos citado. La lectura no resulta siempre clara por deterioración del manuscrito; las líneas 12-18 dicen: "12)... Tiemblan 13) los pilares del muro como una nave sobre las aguas, gritan las nubes con voz tumultuosa y los habitantes de la tierra 14) así como los seres que viven en el mar están asustados por el tumulto de las aguas; sus sabios son confundidos como marineros en los abismos, ya que es aniquilado 15) todo su conocimiento por el tumulto de los mares en la agitación de los abismos, por encima de las fuentes de las aguas... para levantar las olas 16) desde el remolino de aguas. Con el estrépito de su voz y con su agitación se abrirán (las puertas del universo)... Las flechas de la fosa 17) en sus pasos hacia el abismo harán oír su voz y se abrirán las puertas (del Sheol)... 18) y se cerrarán las puertas de la fosa para generar la iniquidad y acciones de iniquidad y los barrotos del mundo para todo espíritu de iniquidad". (104)

Pero por encima de todos estos conceptos que podrían ser considerados desalentadores frente a la realidad de la vida cotidiana, se eleva una fe ilimitada en Dios, que no sólo es el Dios creador del mundo y del hombre, sino que, como en los libros sapienciales y en los salmos, es también Dios de toda sabiduría y conocimiento, de magnanimidad y

(103) Him. VI, p. III, 26-36. En toda este himno, y especialmente en 1. 28 sgs. parece que el autor tuvo presente el salmo 18. Los elementos usados en la descripción son los mismos de la profecía de Ezequiel, 38, 20-22. Hoy, además, en la línea 35 una cita casi igual de Dan. IX, 26-27.

(104) Him. V pág. 3, 12-18. Es interesante el predominio del motivo del agua y del mar. Al mar se refieren todos los detalles, desde la comparación de la nave en 12 a la de las marineras en la 14. Por los conceptos expresados, confróntese con "Sabiduría de Salomón" 5, 22-24.

bondad infinita, de caridad y misericordia, de justicia y de perdón; padre que ama a sus hijos y que trasmite a los profetas y a sus elegidos el conocimiento de los misterios maravillosos de la verdad.

En el Himno I, a raíz del acto de la creación, aparece varias veces el concepto de sabiduría, conocimiento, magnanimidad, caridad (105), a los cuales se agrega el de amor “ya que es Tu amor que me sostiene” (106), el de bondad infinita: “Sin embargo en el recuerdo de la fuerza de tu mano 36) y la abundancia de tu misericordia me he levantado y enderezado, y mi espíritu se ha fortalecido oponiéndose firmemente a la aflicción, ya que yo me he apoyado 37) en tu bondad, en la abundancia de tu misericordia” (107); y el de verdad que aparece en el mismo himno “ya que tú eres verdad” (108) o en otro: “Ya que todos sus actos se basan en Tu verdad y en tu bondad tú lo juzgarás, con abundancia de misericordia y multitud de perdón (109), puesto que “Tú eres un Padre para todos los hijos de Tu verdad” (110). Pero es en el himno XX donde todos estos conceptos se unen en un himno de gloria: 7) “Ya que, yo lo sé, tu boca es verdad, en tu mano está la justicia y en tu pensamiento 8) todo conocimiento, en tu fuerza todo poder y toda gloria te acompaña. En tu cólera, todo juicio de condena 9) y en tu bondad la abundancia del perdón; y tu misericordia para todos los que siguen tu voluntad a quienes tú has instruído en el secreto de tu verdad 10) y en los misterios de tus maravillas has informado”. (111)

Y estos secretos de los misterios de Dios de los cuales sólo algunos son depositarios e intérpretes (como se lee también en *Pesher Habacuc*: “El maestro de Justicia a quien Dios ha revelado todos los misterios de las palabras de sus servidores los profetas”) (112), encuentran su expresión más clara en el himno XIV: “26) Te agradezco, Señor, porque

(105) Véase Himno I, pág. 1, 14, 19, 21, 26, 27, 31, 32.

(106) Himno III, pág. 2, 25.

(107) Himno VIII, 4, 35-37.

(108) *Ibidem*, 40.

(109) Himno XI, 6, 9.

(110) Himno XVII, 9, 35.

(111) Himno XX, 11, 7 sgs.

(112) pág. 7, 4.

me has hecho sabio en Tu verdad, 27) me has hecho conocer los misterios de Tus maravillas, y en tu bondad con un hombre (pecador) con la abundancia de Tus misericordias frente a un alma perversa... 31)... pues Tú eres Dios eterno y todos Tus caminos son establecidos por la eternidad 32) y no hay nadie excepto Tú; y qué es el hombre (nacido de) nada, el cual sólo posee vanidad, para entender Tus acciones maravillosas?" (113)

Así, una vez más, frente a los misterios maravillosos de Dios se establece esta profunda separación entre Dios y el hombre, separación que sólo se elimina por la misericordia y el amor de Dios que hace del hombre, a través de su espíritu, un ser en el camino de la verdad; eliminación que subsiste aún cuando una división inicial entre el justo y el malvado podía haber hecho vislumbrar una predestinación sin remedio. El perdón existe en la justicia de Dios y la gloria del día del juicio no es sólo para los que han caminado desde un principio en la senda de Dios, sino también para los que, de la abominación y de la corrupción, vuelven a Dios. Es el concepto del "residuo se convierte" de Isaías, que se mantenga y se renueva en la tradición y en el pensamiento de los autores de estos himnos. (114)

Además de tales expresiones, esencialmente doctrinarias, se encuentran en estos himnos, como ya hemos dicho, notas biográficas o autobiográficas y, ciertas referencias históricas que pueden ayudar a formular paralelos con diferentes grupos de corrientes o partidos existentes en Palestina en los siglos I a. C. - I e. c., o aclarar eventuales persecuciones individuales y colectivas. Estas referencias resultan sumamente interesantes porque, así como la parte doctrinaria se acerca en algunos detalles a la doctrina que sobresale en los *Pesharim*, la parte histórica podría revelar relaciones con algún acontecimiento ya encontrado en ellos.

Sin embargo no debe olvidarse que el período con el cual nos enfrentamos, I a. C. - I e. c., estuvo tan lleno de persecuciones, de partidos, de intrigas y maquinaciones, que no es

(113) Himno XIV, 7, 26-39.

(114) Himno II, 2, 9; XX, 11, 10-12; XXXI, 16, 17.

tan fácil acercar o comparar acontecimientos, puesto que tanto en los *Pesharim* como en los *Himnos* faltan nombres o datos seguros.

El protagonista (o los protagonistas) de los *Himnos* es “un pobre” (115) un “huérfano” (116), dice “haber nacido de mujer” (117); es “servidor de Dios” (118), “Tu servidor que cuenta la gloria de Dios, odia lo que Dios odia, ama lo que Dios ama” (119); se ha puesto al servicio de Dios porque “ha aceptado la visión del conocimiento, se ha esclarecido y sostenido por la fuerza de Dios, y conoce los secretos maravillosos” (120) por lo cual “por medio de su predicación Dios ha iluminado el rostro de muchos” (121) Pertenece a los hijos de la verdad y “comparte el destino del pueblo de Tus santos” (122). Por Dios ha sufrido persecuciones; “sobre mí están malvados poderosos con torturas y todo el día quiebran mi alma” (123); finalmente, en el himno XVII, parece retornar a Dios desde la angustia de una apostasía.

Junto con él o con ellos están “aquellos cuyo camino es derecho, los elegidos de la justicia, que aman la corrección, los sencillos, pobres en espíritu (124), el pueblo de los humildes (125), los hombres de tu consejo (126), los hijos de la buena acción que serán la señal (127), los hijos de tu verdad (128), los hombres de verdad (129), los observadores de los mandamientos que vuelven a Ti en sinceridad y corazón íntegro”. (130)

Los enemigos de él o de ellos, los que acechan, persi-

(115) Himno IV, 2, 32; IX, 5,

(116) Himno X, 5, 20.

(117) Himno XXV, 13, 14. Es oportuno recordar que esta expresión se encuentre usado en los Evangelios poro Juan Bautista.

(118) Himno XXVIII, 14, 25; XXX, 16, 10.

(119) Himno XXXII, 17, 23-24.

(120) Himno VIII, 4, 23, 27-28.

(121) *Ibidem*, 27.

(122) Himno XX, 11, 11-12.

(123) Himno IX, 5, 17.

(124) Himno II, 2, 9, 10, 13, 14, 19; también poro lo expresión “pobres de espíritu” frog. 15, 4.

(125) Himno X, 5, 21.

(126) Himno XI, 6, 11.

(127) Himno XIII, 7, 20-21.

(128) Himno XX, 11-11.

(129) Himno XXVI, 14, 2.

(130) Himno XXXI, 16, 17.

guen y hacen sufrir son: “la asamblea de los malvados ⁽¹³¹⁾, los intérpretes de mentira ⁽¹³²⁾, la congregación de los que buscan lisonjas ⁽¹³³⁾, los buscadores de engaño ⁽¹³⁴⁾, la asamblea de vanidad, congregación de Belial ⁽¹³⁵⁾, los que rehúsan la bebida del conocimiento, se equivocan en la fecha de las fiestas, marchan en la obstinación de su corazón, buscan a Dios en los ídolos, siguen profetas de mentiras y hablan una lengua extraña ⁽¹³⁶⁾, los que son hijos de la ambición y usan una lengua de mentira ⁽¹³⁷⁾ y son hombres de falsedad”. ⁽¹³⁸⁾

En las expresiones se nota una fraseología parecida a la que se encuentra en los *Pesharim*; lo mismo puede decirse del espíritu que anima a los dos grupos en oposición.

Y he aquí cómo se expresa el autor del himno II: ⁽¹³⁹⁾ “Yo era un lazo para los pecadores 9) mas salvación para los que se arrepentían de haber pecado; conocimiento para el simple y esperanza de apoyo para aquellos cuyo corazón es temeroso. 10) Tú has hecho de mí un reproche y una derisión para los traidores, un precepto de verdad y de entendimiento para aquellos cuyo camino es derecho. Por la iniquidad de los malos he sido objeto de 11) calumnia sobre los labios de los opresores; los burlones han reclinado los dientes y los pecadores me han ridiculizado ⁽¹⁴⁰⁾; 12) contra mí la asamblea de los malvados ha levantado ruido, ellos han rugido como la tormenta del mar, cuando sus olas hacen tumulto 13) y echan lejos barro y lodo. Tú has hecho de mí un estandarte para los elegidos de la justicia, un intérprete de los conocimientos de los misterios maravillosos para exa-

(131) Himno II, 2, 12.

(132) Himno IV, 2, 31; VIII, 4, 9-10.

(133) Himno IV, 2, 32; esta misma expresión se encuentra en *Pesher Nahum* fr. 1, 3, y en *Pesher Isaías* ms. 3, 10.

(134) Himno IV, 2, 34; VIII, 4, 10.

(135) Himno III, 2, 22.

(136) Himno, VIII, 4, 11, 12, 15, 16. Podría reconocerse en estas expresiones al grupo de los helenizantes, e identificar los ídolos con las dioses de Grecia y la lengua extraña con la lengua griega.

(137) Himno X, 5, 25, 27.

(138) Himno, XXVII, 14, 14.

(139) Pág. 2, 8-19.

(140) Parece que el autor tuvo presente los Salmos 35, 11-16; 37, 12-16 y también en esta última expresión a Job, 30, 9. Para comparaciones más detalladas de este himno con la fraseología y conceptos viejas testamentarias, véase parte IV cap. XVII, pág. 192.

minar 14) (los que buscan) la verdad, para probar a los que aman la corrección. Yo era un espíritu de lucha para los que profieren... 15)... para todos los que tienen visiones de justicia; yo era un espíritu de celo frente a los que buscan una confirmación. 16) Pero los hombres de engaño han rugido contra mí como el sonido del estrépito de la multitud de las olas. 17) Los designios de Belial eran sus planes, han echado a la fosa la vida de un hombre que Tú habías establecido e instruido por mi boca, 18) y en cuyo corazón tú habías establecido entendimiento, para que él abriera la fuente del conocimiento a todos los que entienden. Mas ellos han cambiado en lengua incircuncisa 19) y en idioma extraño para un pueblo que no entiende, para caer en sus errores". (141)

El himno que sigue (142) tiene expresiones muy parecidas al anterior y se refiere, una vez más, a las persecuciones sufridas por el autor.

"20) Te agradezco, Señor, pues has puesto mi alma en el límite de la vida, 21) me has protegido dentro todos los lazos de la fosa. Los opresores buscaron mi alma mientras yo me sostenía 22) en tu pacto; mas ellos son una asamblea de vanidad, una congregación de Belial, y no saben ellos que yo por Ti he sido establecido 23) y que con Tu amor Tú salvarás mi alma; porque contigo están mis pasos; y de Ti procede que ellos atentaran 24) a mi alma para que Tú llegues a ser florificado por el juicio sobre los malvados; y Tu fuerza se manifiesta en mí frente a los hijos 25) del hombre ya que por Tu amor yo resisto y yo he dicho: Contra mí han acampado hombres fuertes, me han rodeado con todas 26) sus armas de guerra, han lanzado flechas de herida mortal y el resplandor de una lancha con fuego que devora árboles.

(141) Se refiere el autor al sacrificio del Moestro de Justicia? Na hoy dudo que todo el ondamiento del himno recuerdo los pesharim y posiblemente los sucesos en ellos relatados. Del Medico, ob. cit., pág. 431 sgs., traduce: "Lo inteligencio Tú hos colocado en su corazón poro que él obro lo fuente del conocimiento o todos los que entienden, Y ellos lo posorón o lenguos incircuncisos, o idiomas extraño poro los pueblos que no entienden poro que se olejen de sus errores", y ve en el autor o un cristiano de Asia Menar, que hobrío propogodo desde ollí lo bueno nuevo, convertido por Son Lucos (sic). Naturalmente, entonces se referiría o lo muerte de Jesús. La fecho serlo el fin del s. I y comienzo del II e. c.

(142) Himno III, pág. 2, 20-30.

27) Como estrépito de abundantes aguas es el tumulto de sus voces, tormenta de lluvia para aniquilar a muchos, como plagas irruupirán 28) la nada y la vanidad en el levantarse sus olas. Pero yo, cuando mi corazón se consumía como agua, en tu pacto, he reforzado mi alma 29) y ellos engancharon sus pies en la red tendida contra mí y cayeron en las insidias preparadas contra mi alma; pero mi pie se mantuvo en la rectitud 30) y en la asamblea yo bendiciré tu nombre". (143)

Pero es el himno VIII el que especialmente se atribuye al Macstro de Justicia por cierta referencia a un destierro. Es interesante recordar que casi la misma fraseología se encuentra en los salmos 31 y 88, por lo que podría pensarse que la tradición literaria presente en el autor haya tenido su influencia, sin necesidad de que el texto constituya precisamente una referencia autobiográfica.

El himno (144) dice: "6) Como una aurora verdadera para iluminarlos Tú me has esclarecido; pero ellos, tu pueblo 7) te engañan y refranes de falsedad... Pero vacilaron sin entendimiento 8) en la vanidad de sus acciones. Ya que ellos han llegado a despreciarse a sí mismos y no me hacen caso cuando tú manifiestas en mí tu poder, y me echan de mi país 9) como a un pájaro de su nido; y todos mis compañeros y mis amigos se han alejado de mí y me han considerado como un vaso quebrado (145); y aquellos, intérpretes de mentira 10) y videntes de engaño han concebido contra mí una maquinación de Belial para subvertir tu ley, que tú has grabado en mi corazón con lisonjas 11) para tu pueblo (146). Han rehusado la bebida del conocimiento a los sedientos y para apagar su sed les han servido vinagre para que se pueda mirar hacia 12) su perdición y para que se equivoquen en sus fiestas (147) y sean agarrados en sus propios anzuelos".

(143) Casi las mismas palabras se encuentran en el Salmo 57, 7. Véase también los Salmos 140 y 141.

(144) Himno VIII, 4, 5-37.

(145) La misma fraseología del Salmo 31, 12-13 y 88, 8.

(146) La misma expresión se encuentra en el Himno IV, pág. 2, 32, referida al grupo opositor. Sería aquí como allá una referencia a "los buscadores de lisonjas" de Peshet Nahum?

(147) La traducción podría ser también: "para enloquecerse en sus fiestas". En la primera traducción podría verse una referencia a la diferencia que había en la ob-

Siguen algunas líneas en las cuales el autor insiste en las culpas de los malvados para volver a hablar de sí en la línea 22): “Yo, con tu apoyo, me levantaré y me mantendré de pie frente a los que me escarnecen y mi mano se mantendrá contra cualquiera que me desprecie porque 23) ellos no me estiman, (aunque) tu fuerza está en mí y tú me has iluminado con tu fuerza para esclarecerlos y tú no has cubierto de vergüenza el rostro 24) de todos los que me buscan reuniéndose juntos contra tu pacto; pero los que van en el camino de tu corazón me han oído y se han reunido ante ti 25) en compañía de los Santos; así que tú harás prevalecer su juicio por la eternidad y la verdad según el derecho; no los abandonarás en manos de miserables 26) que maquinan contra ellos; por el contrario pondrás el temor de ellos sobre tu pueblo y destrucción sobre todos los pueblos de la tierra para aniquilar en juicio a todos 27) los que no cumplen tu palabra. Por mí tú has iluminado el rostro de muchos, has fortalecido un sinnúmero de gente pues me has instruído en los misterios 28) de tu maravilla. En el secreto de tu maravilla te has mostrado en tu fuerza frente a mí y frente a muchos has cumplido actos maravillosos por tu gloria y para manifestar 29) a todo ser viviente tus poderes”.

Después de unas consideraciones de carácter general sobre la pequeñez humana frente a Dios, vuelve a hablar de sí mismo: 33) “Terror y espanto se han adueñado de mí, todos mis huesos han gemido, se ha derretido mi corazón como cera ante el fuego y mis rodillas se han ido 34) como agua que precipita por una bajada, pues me he acordado de mis culpas, de la infidelidad de mis padres, cuando malvados se han levantado contra tu pacto 35) y, miserables, contra tu poder. Entonces yo he dicho: Por mis pecados he sido alejado de tu pacto; pero al acordarme de la fuerza de tu mano y 36) de la abundancia de tu misericordia me he levantado, me he puesto de pie; mi espíritu se ha fortalecido sobrellevando la aflicción ya que me he apoyado 37) en tu misericordia en la abundancia de tu amor”.

servancia del calendario entre el culto oficial de Jerusalem y alguno por la menas de los autares y actores de estos manuscritos de Qumrán. Jerusalem seguía el calendario lunar, los otros, el solar. Véase más adelante parte IV, cap. XVII, pág. 200.

También se ha considerado que el himno IX tiene referencias autobiográficas: leones que acechan y malvados que perturban su alma son los enemigos presentes. Podría verse una referencia al “leoncillo de la cólera” de *Pesher Nahum*? (148)

Dice el texto: “Te agradezco, Señor, pues no me has abandonado cuando yo vivía con un pueblo... Según mi culpa 6) tú me has juzgado y no me abandonaste a la perversión de mis miembros y la maldad de mi pensamiento y salvaste mi vida de la fosa y diste... en medio 7) de leones establecidos para la gente culpable, de leones que quiebran los huesos de los fuertes y beben la sangre de los valerosos; y tú me has puesto 8) en una morada junto con muchos pescadores que tienden su red sobre las aguas y con cazadores para los hijos de iniquidad. Allí para justicia 9) tú me has establecido y un designio de verdad tú has fortalecido en mi corazón, y las aguas del pacto para los que lo buscan, y has cerrado las bocas de los leoncillos cuyos 10) dientes se asemejan a espadas y cuyos colmillos son como agudas lanzas; y cuyas maquinaciones son veneno de serpientes para raptar; pero aunque ellos eran numerosos, no 11) abrieron su boca contra mí, pues tu me has ocultado frente a los hijos del hombre y tu doctrina está escondida en mí hasta el momento 12) en que se me revele que tú me salvas. Pues en la angustia de mi alma tú no me has abandonado, mas has oído mis gritos en la amargura de mi alma; 13) mi dolor Tú has reconocido en mi gemido y has rescatado el alma del pobre en la cueva de los leones que afilaban sus lenguas como espadas; 14) frente a mí has cerrado sus dientes para que no desgarran la vida del pobre y del mísero, has puesto sus lenguas como 15) espada en el forro (para que esté a salvo) la vida de tu servidor; y para que se manifieste en mí tu poder ante los hijos del hombre, tú has cumplido maravillas 16) con el pobre. Tú lo has hecho entrar en el crisol a la acción del fuego y, como la plata pulida en el horno, soplan siete veces para purificarla; así se apuraron contra mí los malvados po-

(148) Del Medico, ob. cit., págs. 450-51 atribuye este salmo a un prisionero de los romanos en espera de ser sacrificado o los leones en el circo.

derosos con sus torturas y todo el día quiebran mi alma. 18) Pero tú, Dios mío, has hecho volver mi alma de la tormenta a la tranquilidad y has rescatado el alma del pobre". (149)

En el himno siguiente (150), vuelven a repetirse muchos elementos considerados autobiográficos entre los cuales prevalece el recuerdo de una persecución sufrida por culpa de los compañeros del cielo (151), los cuales desconocen el secreto de la verdad. Pero, lo que llama la atención, es el recuerdo de que aun su gente lo ha abandonado.

También en los himnos siguientes aparecen rasgos autobiográficos, pero sin ningún elemento nuevo y siempre en el estilo ya conocido de los *Salmos*, en general, y de estos *Himnos*, en particular.

Se podría quizás llegar a la conclusión de que, los elementos generalmente interpretados como autobiográficos, quedan dentro de la línea tradicional de los salmos de agradecimiento. Probablemente, si no se hubieran encontrado los *Pesharim*, nunca se habrían relacionado estos rasgos con una figura determinada. Se hubieran interpretado, como muchos de los *Salmos* bíblicos, como la expresión angustiada de algún anónimo perseguido o pecador; y los *Salmos* son, en realidad, anónimos y colectivos, férvidas oraciones de cada uno y de todos.

Tanto respecto de los *Himnos* como de los *Pesharim*, nos parece por lo tanto más interesante estudiar la doctrina que ellos reflejan, reconocer en ellos lo que hay de tradicional y lo que por el contrario sobrepasa la tradición, más bien que insistir en intentos de reconocimiento de autores y de sucesos históricos, para los cuales se dispone de elementos muy escasos.

(149) Himno IX 5, 5-18.

(150) Himno X 5, 20-25.

(151) Se podría ver en esto expresión una referencia a los "celotos", los cuales aun siguiéndolo hasta cierto momento, podrían haberlo abandonado luego. Serían ellos, entonces, la gente que lo ha abandonado o lo cual se refiere en 1. 24-25?

Capítulo X

MANUAL DE DISCIPLINA O REGLA DE LA COMUNIDAD (152)

Uno de los manuscritos adquiridos en 1947 por Mar Atanasio, y que más tarde pasó a la Universidad Hebrea de Jerusalem, encierra el texto conocido por el título de "*Manual de Disciplina*" o "*Regla de la Comunidad*".

Como con los otros manuscritos, el título se basa en palabras que el mismo texto contiene: "serej" (regla) y "yajad" (unión, comunidad).

El manuscrito llegó a manos de Mar Atanasio dividido en dos partes. Luego, en sucesivas exploraciones de la misma gruta IQ, se encontraron otros fragmentos. Está formado por 11 páginas de 26 líneas; falta la parte inicial; el pergamino mide 25 cm. de ancho y dos metros de largo. Parece haber sido muy usado pues tiene algunas partes borradas, correcciones y agregados hechos por un escriba distinto.

Como expresa claramente el título, el argumento, en cierto sentido antológico y carente de estructura única, está esencialmente constituido por prescripciones y reglas para una comunidad, "yajad", cuyos miembros, "los hijos de la verdad", "los hijos de la luz" (153), forman "la alianza de Dios" (154), "la santa alianza" (155), "la comunidad de Dios para la alianza eterna" (156), "la comunidad de la verdad de Dios" (157), "la alianza de la misericordia". (158)

[152] El manuscrito, fotografías y transcripción, ha sido publicada por M. Burrows: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. II, Fasc. II, American Schools of Oriental Research, New Haven, 1951.

[153] Varios veces en el texto, especialmente en la pág. IV, 2, 5, 6, etc.

[154] V, 8.

[155] V, 20.

[156] V, 5-6.

[157] III, 6.

[158] I, 8.

Componen esta Comunidad los sacerdotes (*cohanim*), los levitas, los maestros o los muchos (*rabbim*) ⁽¹⁵⁹⁾, los compañeros (*javerim*). Se habla también de un grupo de "hombres de perfecta santidad" ⁽¹⁶⁰⁾, probablemente formado por personas de fe y comportamiento excepcionales.

La finalidad de la Comunidad, cuya existencia se desprende del texto, sería: "mantener en Israel una Comunidad de doctrina y de bien, de Alianza eterna con Dios ⁽¹⁶¹⁾, en la que sea destruído el espíritu de maldad, Belial ⁽¹⁶²⁾, y la verdad quede establecida como una plantación eterna, un santuario para Israel, una fundación del Santo de los Santos ⁽¹⁶³⁾, con el logro eterno de una alianza de justicia y una ofrenda de agradable olor ⁽¹⁶⁴⁾, a la espera de los dos Mesías de Arón y de Israel". ⁽¹⁶⁵⁾

En estas breves citas del texto se han rozado ya problemas de suma importancia y trascendencia para la doctrina misma del Antiguo Testamento, entre ellas, la espera de dos Mesías en lugar de uno. Volveremos sobre este tema, cuando tratemos especialmente la doctrina de este grupo guiado por determinadas reglas.

Antes de entrar a analizar el aspecto religioso, nos referiremos brevemente a la organización de la Comunidad y a la preparación íntima de cada miembro para ingresar y permanecer en ella.

(159) Todavía no se ha llegado a un acuerdo sobre la traducción de lo polobro *rabbim*. Los dos significados, "muchedumbre" y "maestros" pueden corresponder exactamente al uso de este polobro en el s. I o. C. En el primer caso se considero lo polobro como plural del adjetivo "Rab" (mucho), "los muchos", "lo muchedumbre" "el pueblo"; y, según algunos, con este significado podría tener su correspondiente en lo polobro *plethos* que se encuentre varias veces en el Nuevo Testamento. En el segundo caso sería el plural de lo polobro oromeo "rob" (maestro), "los maestros", sin embargo hoy que tener presente que el plural usado comúnmente por *rob* (maestro) es *robbat*, *robanim* y no *rabbim*.

(160) VIII, 20.

(161) V, 5.

(162) II, 4-10.

(163) VIII, 5-7.

(164) VIII, 7-10.

(165) IX, 11.

Cuando un hombre expresa el deseo de entrar en la Comunidad, el jefe de los maestros (*rabbim*) lo examina del punto de vista de "su instrucción y de sus obras". Si se le considera idóneo, el inspector (*mebaquer*) le explica las reglas de la Comunidad "para que se dirija hacia la verdad y se aleje del error". Después de un lapso no determinado en el texto (167), los maestros discuten su caso y deciden si es o no admitido. Si es admitido, durante el período de iniciación del primer año, no puede todavía participar de la comunidad de bienes. Luego del año de prueba es examinado de nuevo; si es considerado digno de seguir la iniciación, "sus bienes y su salario serán puestos a disposición de quien administra los bienes de los maestros, pero inscriptos en una cuenta a su nombre, sin gastarlo para los maestros; y no tocará la comida sagrada" (168). Se le vuelve a examinar después del segundo año de noviciado. Si es admitido, "será inscripto en su rango entre sus hermanos, en cuanto a la ley, al derecho, al alimento sacro y a la división de sus bienes; la comunidad tendrá en cuenta su consejo y su juicio" (169). Recién en este momento, el nuevo miembro celebra la ceremonia de ingreso y pronuncia su juramento. Según el texto, la ceremonia incluía un examen común de los nuevos miembros, conjuntamente con un examen de control de los miembros viejos.

Parecería existir cierto orden jerárquico. Hemos visto en

(166) Los detalles son tomadas de las páginas V y VI.

(167) Los que identifican esta comunidad con los Esenios, sugieren que este primer período debía tener una duración de un año, basándose en la que escribió Flavia Josefo en la Guerra de las Judías, 137-138. Véase parte IV, cap. XV, pág. 173.

(168) La palabra hebrea del texto es *terumá*; etimológicamente, significa "elevación". En Prov. 39, 4 se encuentra con el significado de "dan", "ofrenda". Camúnmente se le da el significado de "ofrenda que se eleva", es decir "ofrenda sagrada"; en este texto, la mayoría de los traductores le dan el significado de "comida de carácter sagrado". Sin embargo, y a pesar de la traducción más aceptada, parece oportuna no olvidar el significado bíblico de la palabra que podría ser aplicada también aquí. Se trataría, en este caso, no de una comida sagrada, sino de una ofrenda sagrada, que sólo las iniciados podían hacer a Dios.

Del Medico, *ab. cit.*, pág. 297 sgs., insiste en la traducción "'cosas puras", que no nos parece exacta, pues este mismo texto usa la palabra *taharat* para indicar "la pureza", las "'cosas puras".

(169) VI, 13-23.

una cita anterior que se habla del rango de cada uno de los integrantes del grupo. A raíz de la ceremonia se dice que el que entra será inscripto en el lugar que corresponda de acuerdo con su instrucción y sus obras. Pero si existió jerarquía, podría decirse que ésta fue intelectual y moral.

Después de la última inspección, el nuevo miembro debe prestar un juramento por el cual se obliga a “volver a la ley de Moisés de todo corazón y con toda su alma, según lo que Dios ha ordenado, en todo lo que ha sido revelado de esta ley a los hijos de Sadoc (170), los sacerdotes, que cuidan de la Alianza y buscan el buen placer divino, y a la congregación de los hombres de su alianza que han venido generosamente a unirse para conocer su verdad y marchar según su placer”; “a separarse de los hijos de la perversión que avanzan por los caminos de la impiedad, que no tienen en cuenta la alianza de Dios”. (171)

Una vez celebrado el juramento “los Sacerdotes y los levitas bendecirán al Dios de la salvación y todas sus obras de verdad, y los que entran en la alianza dirán después de ellos: Amén, amén. Los sacerdotes relatarán los actos justos de Dios en sus obras poderosas y relatarán las acciones que muestran su misericordia y su amor hacia Israel; los Levitas, por su parte, narrarán las iniquidades de los hijos de Israel y todas las trasgresiones culpables y sus pecados en poder de Belial”. (172)

Sigue una confesión pública y colectiva de los nuevos miembros que recuerda la costumbre de confesión pública todavía en uso en las sinagogas, en los días de Año Nuevo y Aynno. Al finalizar la confesión, los Sacerdotes bendecirán nuevamente a los hombres del partido de Dios y los Levitas maldecirán a todos los hombres del partido de Belial, mientras todos los que entran en la alianza deben decir tras ellos, amén, amén. Finalmente, los Sacerdotes y los Levitas juntos maldecirán al hombre que “llevando sus ídolos en su cora-

(170) Sadoc es nombrado en I Reyes 2, 35, como hijo de Abiotor y constituido sumo sacerdote. Con la denominación “hijos de Sadoc” es evidente que aquí se hace referencia a los sacerdotes y no al grupo de los Soducoes.

(171) V, 8-13.

(172) I, 18-24.

zón, entra en esta alianza y coloca delante suyo lo que lo precipita a la iniquidad y lo hace pecar de nuevo y que, cuando oye las palabras de esta alianza, se alegra en su corazón diciendo: Tendré salvación aunque marche en la obstinación de mi corazón” (173). Y los que entran en la alianza repiten una vez más amén, amén.

Terminada esta parte de bendiciones y maldiciones, se forma una especie de cortejo en el cual cada uno ocupa el lugar que le pertenece: “los sacerdotes en primer lugar, uno tras otro según sus espíritus (174). Después los levitas y tras ellos todo el pueblo, uno tras otro por millares, centenares, cincuentenas, decenas”. (175)

Según el texto, parece que esta ceremonia debía realizarse todos los años “mientras dure el dominio de Belial” (176). Estas últimas palabras podrían indicar que el ingreso a la Comunidad y la existencia misma de ella se consideraba como una preparación para el día del fin del dominio de Belial, es decir, del mal; era una preparación para el día del Señor. Este concepto se delinea más claramente cuando se explica la ubicación del cortejo “para que cada hombre de Israel conozca el lugar establecido para él en la comunidad de Dios, según un designio eterno”. (177)

El nuevo miembro entra ahora a formar parte de la Alianza de Dios; se ha comprometido, como ya hemos visto, a poner al servicio de la Comunidad “su conocimiento, su fuerza, sus bienes”. (178)

LA VIDA EN LA COMUNIDAD

La vida es colectiva: “en común comerán, en común rezarán, en común tomarán resoluciones” (179). Acerca de

(173) II, 11-14.

(174) Del Medico, ob. cit., pág. 279, traduce: “como les guste”.

(175) II, 20-21. El arden es tradicional: sacerdotes, levitas, pueblo. En cuanto a la división en millares, centenares, etc., se encuentra también en otras manuscritas de Qumran, en la Regla de toda la Congregación, col. I, 14-15 y en la Guerra de los Hijos de la luz contra los Hijos de las tinieblas, IV, 1-4.

(176) II, 19.

(177) II, 22-23.

(178) I, 11-12.

(179) VI, 2-3.

la comida, dice el texto: "Cuando pongan la mesa para comer o el mosto para beber, primero el sacerdote tenderá la mano para bendecir el pan y el mosto antes de iniciar la comida" (180). Las oraciones parecen realizarse en grupos de diez personas entre las cuales debe haber un sacerdote; además, en el grupo "día y noche un hombre de los diez, por turno, tiene que explicar la Torah y los maestros deberán pasar un tercio de la noche durante todo el año para leer el libro y bendecir a Dios en común" (181). Parece que había, además de los grupos de diez personas, un Consejo superior, formado por doce hombres y tres sacerdotes, versados en la revelación y explicación de la Ley. (182)

Tanto en las reuniones de los pequeños grupos como en las generales, cada miembro tiene que ocupar su propio lugar según el rango: "Los sacerdotes en primer lugar, los ancianos después, y el resto de todo el pueblo cada uno en su lugar; y en este orden se les preguntará acerca de la justicia y de todo consejo y cuestión que tengan los maestros, para que cada uno conteste según su opinión al Consejo de la Comunidad. Que nadie hable mientras hace uso de la palabra un compañero, es decir, hasta que su hermano no haya terminado de hablar; además, que no hable antes que le toque el turno establecido para él. Quienquiera que sea interrogado hablará cuando le toque el turno" (183). Tampoco debe alguien hablar sin pedir permiso a los maestros; aunque sea el mismo inspector de los maestros. (184)

Resulta evidente, por lo tanto, que dentro de la Comunidad existía una jerarquía: la tradicional; que se realizaban reuniones para tratar casos de justicia o cualquier asunto relacionado con la Comunidad; que las resoluciones se tomaban después de haber oído la opiniones de todos, en forma demo-

(180) VI, 4-5. Este costumbre subyogado aquí, recuerda uno costumbre tradicional judío en uso hasta hoy en día. El padre de familia o el sacerdote, —donde está presente— pronuncia la bendición corriente sobre el pan y el vino, antes de iniciar la comida. Es conocido, además, lo costumbre del Kiddush, santificación del vino para el día sábado y días festivos. En el texto no se usa la palabra "vino" (yayin) sino "mosto" (tirosch).

(181) VI, 6-7.

(182) VIII, 1.

(183) VI, 8-11.

(184) VI, 11-12.

crática. Probablemente se examinaran también, en estas reuniones, los antecedentes de los que querían ingresar y el comportamiento anual de los miembros. En efecto, las noticias sobre la admisión y formación de nuevos miembros se encuentran inmediatamente después de la descripción del orden general de las reuniones. A esto sigue una larga lista de punitivos para casos de trasgresión.

La vida diaria se desarrollaría en forma muy sencilla. Existía la costumbre de baños rituales de purificación ⁽¹⁸⁵⁾. Se ha pensado, incluso, en una forma de bautismo; pero no hay que olvidar que el texto dice: “(El pecador) no será purificado por las aguas lustrales, no será santificado por los mares y los ríos, ni purificado por ninguna agua que lave. Impuro, impuro quedará él, mientras rechace los decretos de Dios”. ⁽¹⁸⁶⁾

De acuerdo a lo que se dice del salario de los miembros de la comunidad ⁽¹⁸⁷⁾, puede deducirse que probablemente cada uno trabajara durante el día en algún oficio manual, lo que concuerda perfectamente con la tradición rabínica de la época. Posiblemente atendían a los quehaceres inherentes a una vida en común. El texto no habla de mujeres, lo cual podría hacer pensar que los integrantes mismos de la Comunidad eran los encargados de los quehaceres domésticos.

El texto no ofrece dudas acerca de la obligación de estudiar la Ley, a lo cual se dedicaba día y noche. ⁽¹⁸⁸⁾

El salmo que cierra el manuscrito indica la existencia de varias oraciones: las de la mañana, de la puesta del sol, de las fases de la luna, de los días de fiesta, de principio de año, todas ellas, oraciones que siguen existiendo en la sinagoga judía.

En cuanto a las fiestas, según se desprende de dos pasajes distintos, la Comunidad tendría un calendario diferente del oficial de Jerusalem. En efecto uno de los fines de la Comunidad es “marchar delante de él en la perfección, conformándose a todas las revelaciones que él (Dios) hizo para

(185) V, 13-14.

(186) III, 4-5.

(187) VI, 19-20.

(188) VI, 6-7.

sus fiestas” (189); y se insiste en la recomendación: “para no adelantar los tiempos ni atrasar las fechas de las fiestas (190). Recordemos que en *Pesher Habacuc* y en los *Himnos* se hace referencia a la diferencia existente en las fechas de celebración de las fiestas. (191)

Parecería que la culminación de la vida de la Comunidad fuera una permanencia en el desierto, como alejamiento del mundo y separación de los demás hombres, para preparar el camino del Señor: “Cuando estas cosas acontecieren en Israel acerca de la Comunidad, según sus determinaciones se alejarán de la asamblea de los hombres de perversidad, para ir al desierto, para preparar allí el camino de El, según lo que está escrito: “en el desierto preparad el camino... planificad en la estepa un sendero para nuestro Dios” (Is. 40, 3). (192)

LA VIDA ESPIRITUAL DE LA COMUNIDAD

Además de estas normas para la vida exterior, los miembros de la Comunidad están sujetos a un código muy severo que regula sus aptitudes y su manera de actuar frente al prójimo y a Dios, y todo lo referente al culto.

Las palabras del juramento de ingreso a la Comunidad dan una idea bastante clara de los deberes que asumía el nuevo miembro: “...para buscar a 2) Dios... para cumplir lo que es bueno y justo delante de él, como 3) lo ha dicho Moisés, y todos sus servidores, los profetas; para amar todo 4) lo que él ha elegido y odiar todo lo que él ha rechazado (193), para mantenerse alejado de todo mal 5) y seguir todas las obras buenas; para practicar la verdad, la caridad, la justicia 6) sobre la tierra, para no caminar en la obstinación de un corazón culpable con ojos impuros 7) para hacer todo el mal; para guiar a todos los que se han ofrecido a observar los preceptos de Dios 8) en la alianza de la mise-

(189) I, 8-9.

(190) I, 14-15.

(191) Véase cap. VIII y IX de esta parte III.

(192) VIII, 12-14.

(193) Casi las mismas palabras se encuentran en Himnos 17, 23-24.

ricordia; para unirse en el disignio de Dios y caminar adelante de él en la perfección, conformándose con todas 9) las revelaciones que él ha hecho sobre los tiempos fijos; para amar a todos los Hijos de la luz 10) según el destino que les está reservado en los designios de Dios y para odiar a todos los Hijos de las tinieblas según su culpabilidad 11) según la venganza de Dios". (194)

Parte de un juramento, igualmente importante para fijar los lineamientos de la vida espiritual de la Comunidad, encontramos en la pág. V, 7-11. Se habla del nuevo miembro que se compromete con un juramento a "volver a la Ley de Moisés, según todo lo que Dios ha mandado, de todo corazón y con toda su alma, a todo lo que ha sido revelado a los hijos de Sadoc, los sacerdotes que conservan la alianza y buscan su voluntad, y a la congregación de los hombres de su alianza que han venido generosamente a unirse para conocer su verdad y marchar según su voluntad. A separarse de todos los hombres de perdición que marchan por los caminos perversos, que no hacen caso de la Alianza de Dios, que no buscan ni investigan sus preceptos para descubrir los misterios".

Al comienzo de la misma página se lee algo que aclara más aun los principios éticos de la Comunidad: "Ésta es la regla para los hombres de la Comunidad que se han ofrecido voluntariamente a alejarse del mal y consagrarse a todo lo que él ha ordenado según su voluntad, para los que quieren separarse de la asamblea de los hombres de perversión y formar una Comunidad de doctrina y de bienes... para practicar en común la verdad, humildad, justicia, derecho y caridad piadosa; para caminar humildemente en todos sus caminos, para que nadie siga la rebelión de su corazón o se pierda detrás de su corazón, de sus ojos o de la inclinación de sus pensamientos culpables, para circuncidar el prepucio de los impulsos malvados y de la dura cerviz, para establecer cimientos de verdad para Israel, para la Comunidad de eterna Alianza, para expiar a todos los voluntarios del santuario

(194) 1, 1-11.

de Arón y por una casa de verdad en Israel, y para todos los que vienen a unirse con ellos para la vida en comunidad y para examinar, juzgar y condenar a todos aquellos que no cumplan los preceptos". (195)

Sobre los mismos conceptos de "bondad humilde, caridad sincera, cuidado de justicia hacia el prójimo" vuelve a insistirse en la pág. II, 24-25 y en V, 24, como algo básico para "los hijos de la eterna asamblea"; y una vez más, en VIII, 1-3, a propósito del consejo de doce hombres y tres sacerdotes, se habla de "la verdad, la justicia, el derecho, el amor sincero, la fraternidad modesta respecto del prójimo para mantener con designio firme y espíritu humilde la fidelidad en la tierra y expiar la iniquidad por medio de la práctica de la justicia, comportándose con todos según la medida de la verdad y según la determinación de los tiempos".

Más allá de este planteamiento de vida, decididamente humano, existe para la Comunidad un fin que podríamos llamar escatológico: "Purificar el conocimiento, en la verdad de los preceptos de Dios, no apartarse a derecha o a izquierda de los preceptos de Su verdad" (196) para "conseguir el conocimiento eterno". (197)

Además de este programa ético de alcance general, existe una especie de código que dirige y controla la vida de los miembros en su desarrollo diario. Los detalles aparecen en las páginas VI-VII principalmente. "No hay que hablar al propio hermano con cólera o resentimiento, insolencia, dureza, perversidad; no hay que odiarlo en la crueldad del propio corazón. Hay que reprocharlo en el momento oportuno y él no llevará más su culpa. Un hombre no debe acusar a su prójimo ante los maestros sin haberlo reprochado antes, frente a testigos". (198)

"Si un hombre de la congregación miente en relación a sus bienes, concientemente, será excluído de la pureza de los maestros por un año y será privado de un cuarto de su ración de comida. Si un hombre contesta con insolencia a su

(195) V, 1-7.

(196) I, 12-13.

(197) II, 4.

(198) V, 25,-VI, 1.

prójimo o le habla con tono impaciente, destruyendo así, la base de la fraternidad, al desobedecer a quien está inscripto ante él, se le hará justicia y será castigado durante un año. El hombre que jure el Nombre inefable será alejado de todos. (199)

“Si un hombre pronunciara maldiciones, ya porque está aterrorizado por la desgracia o por otro motivo personal, aunque sea uno de los que leen en el Libro, o que imparten la bendición, será alejado 2) y no estará más en el Consejo de la Comunidad; si ha hablado con cólera contra uno de los sacerdotes inscriptos en el Libro, será castigado por un año 3) y alejado de la pureza de los maestros; pero si él ha hablado por error será castigado por seis meses. Quien mienta concientemente 4) será castigado por seis meses; quien reproche a un compañero, injusta y concientemente, será castigado por un año 5) y alejado. Quien hable a su compañero con engaño o le haga un fraude, consciente de ello, será castigado por seis meses; 6) y si él engaña a su compañero, engañándose a si mismo, será castigado por tres meses. Y si él hubiera sido engañado acerca de los bienes de la comunidad hasta hacérselos perder, tiene que devolverlos 7) por completo... 8) y si no le es posible devolverlos será castigado por sesenta días. Quien guarde rencor injustamente contra su compañero, será castigado por seis meses; 9) el mismo castigo para quien se venga por sí mismo en cualquier asunto. Quien pronuncie con su boca palabras vanas, será castigado por tres meses. Quien hable durante el discurso de su compañero 10) será castigado por diez días. Quien yace y duerme durante una reunión de los maestros, por treinta días; igualmente para quien se retira de la reunión de los maestros. 11) Si lo hizo sin intención, aunque fueran tres veces durante la misma reunión, será castigado por diez días; si es avisado, 12) y a pesar de ello se retira, será castigado por treinta días. Quien se presente desnudo ante su compañero, aunque no haya otra persona, será castigado por seis meses. 13) Quien escupa en medio de una reunión de maestros, será castigado por treinta días. Quien saque su

mano debajo de la túnica y 14) pee y muestre su desnudez, será castigado por treinta días. Quien neciamente se ría, haciendo oír su voz, será castigado por treinta 15) días. Quien saque su mano izquierda para apoyarse sobre ella, será castigado por diez días. Quien calumnie a su compañero 16) será alejado por un año de la pureza de los maestros y será castigado. Quien pronuncie calumnias contra los maestros será echado de entre ellos 17) y no volverá más. Quien murmure contra los fundamentos de la comunidad, será echado y no volverá. Y si murmura contra su compañero 18) injustamente, será castigado por seis meses. El hombre cuyo espíritu se aleja de los fundamentos de la comunidad, rompiendo con la verdad 19) y marchando en la obstinación de su corazón, si vuelve, será castigado por dos años. Durante el primer año no tocará la pureza de los maestros; 20) en el segundo, no se acercará a la bebida de los maestros y se sentará después de todos los hombres de la congregación. Cuando se hayan cumplido 21) los días de los dos años, los maestros discutirán su caso; si es aceptado de nuevo, será inscripto en su mismo rango y seguidamente se discutirá lo relativo a su sentencia. 22) Todo hombre que esté en el consejo de la Comunidad hasta cumplirse diez años 23) cuyo espíritu se vuelva para romper con la Comunidad y salga de ante 24) los maestros para marchar en la obstinación de su corazón, no volverá nunca más al consejo de la Comunidad, y para cada miembro de la Comunidad que se mezcle 25) con él en su purificación y en sus riquezas (...) será el juicio como el del otro, para expulsarlo". (200)

Este es el código. Como ha podido apreciarse, hay en él detalles de la vida práctica y reglas de decencia, que siempre tuvieron gran importancia en la tradición judía. (201)

Las culpas que merecen mayores castigos son las infracciones morales: calumniar, mentir, hablar con cólera, resentimiento, perversidad, guardar rencor. Pero la más grave, que se pena con la expulsión definitiva, es el alejamiento de la verdad, el proceder con obstinación en el corazón.

(200) VII, 1-25.

(201) Véase Levítico, 19.

En el código figuran las prohibiciones; en el juramento, ya citado, las obligaciones de cada uno. Pero a aquéllos, mandamientos negativos, habría que agregar otro que no está incluido en el código: "No deberá reprochar a los hombres de la fosa ni discutir con ellos; y ocultará el consejo de la Ley a los inicuos" (202). A los mandamientos positivos, las obligaciones, habría que agregar, también: "deberá enseñar el conocimiento de la verdad y la justicia verdadera a los hombres que han elegido el camino" (203); "cada uno debe estar lleno de celo para cumplir con los preceptos y sus períodos, para el día del juicio, pronto a hacer todo lo que es bueno en todos los gestos de su mano". (204)

En la pág. VIII hay una serie de reglas esencialmente religiosas y espirituales, algunas generales para todos los hombres de la Comunidad, otras para un grupo especial, "los hombres de perfecta santidad", a los cuales se agregan luego "todos los que entran en el santo consejo, que marchan por el camino perfecto, como él ha ordenado" (205). Las reglas generales son las siguientes: "El miembro de la alianza de la Comunidad que voluntariamente infringiere uno de los mandamientos, no tocará más la purificación de los hombres de santidad; no tomará parte de su consejo hasta que sus acciones sean purificadas de toda maldad, para que él marche perfectamente en su camino. Entonces, será admitido en el consejo según la opinión de los maestros y luego será inscripto de nuevo en su lugar". (206)

En cuanto a los hombres del Consejo de santidad, dice: "Si uno de ellos viola una palabra de la Ley de Moisés abiertamente o con engaño, será echado del Consejo de la Comu-

(202) IX, 16-17. Mucha se ha discutida acerca de la doctrina expresada en estas líneas según la cual, la Comunidad tendría un evidente desinterés hacia las inicuos, a las cuales evitaría enseñar cualquier camino hacia el mejoramiento. Sin embargo, y a pesar de que se sostenga que éste es un punto esencial de alejamiento entre la doctrina de esta comunidad y la doctrina cristiana predicada igualmente para todas, y dirigida esencialmente hacia las pecadoras, nos parece oportuna recardar que, en las mismas manuscritas de Qumrán y en este de la Regla, hay cierta contradicción al respecto, pues se habla repetidamente de un perdón de Días para las malas y, por la tanta, de una redención y de un interés abvia hacia ellas, y que, esta misma contradicción y fluctuación de ideas se encuentra también en Pabla, II Car. 6, 14-17; en Juan II Ep., 10.

(203) IX, 17.

(204) IX, 23.

(205) VIII, 20.

(206) VIII, 16-19.

nidad y no volverá nunca más. Ninguno de los hombres santos debe tener relación con él, en lo que se refiere a bienes o a consejos. Sin embargo, si él ha actuado sin darse cuenta, será alejado de la purificación y del Consejo, y se le juzgará según la regla que dice que él no podrá tomar parte en un juicio y que no deberá pedírsele su opinión por espacio de dos años. Si su conducta es perfecta durante las sesiones, en el estudio y en el consejo, según la opinión de los maestros, si no ha pecado más durante los dos años... ya que por un sólo pecado de equivocación será castigado por otros dos años. Quien ha pecado deliberadamente, no volverá más. Pero el que peque por equivocación será puesto a prueba por dos años, para que su conducta y su consejo se perfeccionen, según la dirección de los maestros; después, será inscripto de nuevo en su puesto en la Comunidad de santidad". (207)

Así se guía la vida diaria de los miembros de la Comunidad en sus pequeños deberes materiales y en sus grandes deberes espirituales y religiosos para formar una colectividad de seres puros o purificados a la espera del día del Señor.

Pero la finalidad que impulsa a la comunidad nos lleva ya a otra parte del análisis, al estudio de su doctrina religiosa.

LA DOCTRINA RELIGIOSA DE LA COMUNIDAD

Según se desprende del texto de la "*Regla de la Comunidad*", los miembros tienen como base de su fe, la creencia en un Dios único. El concepto de Dios que de aquél emana, no se aleja ni va más allá del concepto viejotestamentario del Dios de Israel, en su aspecto mosaico y profético; aunque llama la atención la insistencia sobre determinados matices de la concepción de la divinidad.

Dios es, ante todo, verdad. Esto se expresa así, muchas veces en forma absoluta (208), otras, relativamente, por ejemplo cuando dice "la verdad de los preceptos de Dios" (209).

(207) VIII, 20-IX, 2.

(208) I, 15, 19, 26; III, 6, 7, 24; IV, 21; V, 10; X, 17, etc.

(209) I, 12.

Además del concepto de verdad absoluta se insiste sobre otros, el conocimiento ⁽²¹⁰⁾, la inteligencia ⁽²¹¹⁾, la comprensión ⁽²¹²⁾, la sabiduría ⁽²¹³⁾, a veces sumados a la palabra “misterios”: “Misterios de Dios, del conocimiento de su inteligencia” ⁽²¹⁴⁾. La insistencia sobre los conceptos de Dios como conocimiento, sabiduría y sobre la expresión “misterios”, ha dado lugar a varias hipótesis acerca de las relaciones de esta comunidad con el gnosticismo y el pitagoreísmo ⁽²¹⁵⁾. Pero creemos que este enfoque es tradicional en el *Antiguo Testamento*, tanto en los libros canónicos como deuterocanónicos (*Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría de Ben Siraj, Sabiduría de Salomón*).

También se relaciona con Dios la perfección (“perfección de sus caminos”) ⁽²¹⁶⁾, la justicia (“sus justos designios”) ⁽²¹⁷⁾, la benevolencia (“su rostro benevolente”) ⁽²¹⁸⁾, la misericordia ⁽²¹⁹⁾, el amor ⁽²²⁰⁾, la paciencia ⁽²²¹⁾, la bondad ⁽²²²⁾, la salvación (“Dios es salvación”) ⁽²²³⁾, la santidad ⁽²²⁴⁾, la omnipotencia ⁽²²⁵⁾, la eterna majestad ⁽²²⁶⁾. Es evidente que la comunidad se mantenía fiel a la línea tradicional del Viejo Testamento y que su concepción de Dios no sobrepasa en absoluto la doctrina de los padres.

Junto a Dios y alrededor de él, se advierte la presencia de los ángeles; presencia que, aún siendo de tradición bíblica, toma consistencia sólo en los escritos más recientes, especialmente en los deuterocanónicos y apócrifos. En este manuscrito de Qumrán, dos ángeles adquieren especial im-

(210) III, 15; IV, 22.

(211) IV, 3; X, 12.

(212) IV, 3.

(213) IV, 3; IV, 18; XI, 3.

(214) III, 23; IV, 6; IV, 18; V, 11; XI, 3, 5; XI, 19.

(215) En la parte IV, cap. XVI, págs. 180 y sgts. se tratará especialmente este tema, de mucha importancia por un enfoque adecuada de las corrientes espirituales y religiosas de esta época.

(216) I, 13.

(217) I, 13; 26; X, 23, 25; XI, 12, 14.

(218) II, 4.

(219) I, 22; II, 1; IV, 3; etc.

(220) III, 26.

(221) IV, 3.

(222) IV, 3; X, 12; XI, 13.

(223) I, 19.

(224) X, 12; XI, 19; X, 4.

(225) X, 12.

(226) X, 12.

portancia: el ángel de las luces (para quien no hay un nombre específico) (227) y el ángel de las tinieblas, Belial (228). Se habla en el mismo pasaje, también, de "un ángel de la verdad" (229). Y, varias veces, se nombran los ángeles en general, como "hijos del cielo" (230) y "los santos" (231).

La palabra revelada, a través de la cual los miembros de la comunidad se acercan a Dios y conocen su fe y sus deberes, es naturalmente la Biblia, especialmente el Pentateuco y los Profetas, de los cuales se citan pasajes de *Isaías* y *Jeremías*. (232)

La doctrina se mantiene también en el orden bíblico en lo que se refiere a las relaciones entre Dios y el hombre. Dios ha creado al hombre de barro; éste, sin la voluntad y el amor de Dios no es absolutamente nada (233): "El hombre ha nacido del polvo y su destino es ser alimento de los gusanos, es arcilla amasada y al polvo (tiende a volver). Qué puede contestar la arcilla, obra creada por una mano, qué designio puede entender?". (234)

Junto a la idea de la materialidad y pequeñez del hombre se presenta varias veces la de un pecado original del cual sólo Dios puede ser salvador: "Yo pertenezco a la humanidad pecadora, a una asamblea de culpa carnal; mis iniquidades, mis culpas, mi pecado, así como la iniquidad de mi corazón culpable pertenecen a los gusanos y a los que marchan

(227) III, 20. En el manuscrito de la "Guerra de los Hijos de la luz contra los Hijos de las tinieblas" se llama "Mikael", pág. 17, ó.

(228) III, 21, etc. Acerca de este ángel de las tinieblas y de su nombre véase más adelante en este mismo capítulo, pág. 100. Yadin, en su libro sobre el manuscrito de "La Guerra", pág. 211, recuerda que el nombre de Belial se encuentra 33 veces en las manuscritas del Mar Muerto: 12 en la Guerra, 5 en la Regla, 10 en las Himnos, ó en el Pacto de Damasco. En el Antiguo Testamento se encuentra sólo en las Apócrifas: Jubileos I, 19-20; Ascensión de Isaías, 2, 4; y Testamento de las doce patriarcas. En el Nuevo Testamento, una sola vez en II Corintios, ó, 15.

(229) III, 24.

(230) IV, 22; XI, 8.

(231) XI, 7.

(232) Véase el juramento citada en la pág. 89. El hecho de que se insiste expresamente en la palabra de Moisés, ha sugerido a algunas estudiasas que la Comunidad deba ser identificada con las Saduceas, de las cuales se sabe que prestaban especial atención y tenían gran apego al Pentateuco, casi rechazando a los profetas. Sin embargo, se hace abierta referencia a los profetas, tanta aquí como en otros textos y se citan versos de algunas de ellas.

(233) Este mismo concepto se ha encontrado y subrayado en las Himnas. Véase pág. 65 sgs. del capítulo IX.

(234) XI, 21-22.

en las tinieblas" (235); pero "en su justicia él me purificará de la basura humana, del pecado de los hijos del hombre". (236)

Del rescate del pecado, de la salvación que Dios proporciona al hombre, surge la vida eterna en eterna alegría y la luz eterna para los buenos, frente a la perdición eterna, al eterno terror, a la destrucción en el fuego de las tinieblas para los malvados: "He aquí los consejos del Espíritu: para todos los hijos de la verdad en el mundo y la visita de todos los que siguen este camino para su salvación 7) es la abundancia de paz en todos sus días y la fecundidad con bendiciones eternas y alegría sin fin en la vida eterna y una corona de gloria 8) y un atavío de esplendor en la luz eterna" (237). Pero "la visita de todos los que marchan en este camino (del mal) será la abundancia de calamidades por medio de todos los ángeles de destrucción, la perdición eterna en la cólera del Dios de venganza, el terror perpetuo y la deshonra 13) sin fin con la ignominia de la destrucción en el fuego de las tinieblas". (238).

Así se van delineando para los hombres dos caminos, el del bien y el del mal; dos categorías de personas: los buenos y los malos, los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. Puede el hombre dirigirse hacia uno de estos dos caminos, o está desde su nacimiento en uno de ellos, en el cual permanece por toda su vida, sin que su voluntad pueda elegir? ¿Existe la libre elección del camino o el hombre tiene su destino marcado desde su nacimiento para siempre?

El *Antiguo Testamento* habla, ya en los libros mosaicos,

(235) XI, 9-10.

(236) XI, 14-15. También en las Himnas; véase pág. 66 del capítulo IX.

(237) IV, 6-8.

(238) IV, 11-13. Es interesante advertir el paralelismo de las conceptos tan características de la literatura bíblica y que sirven aquí para confirmar la unidad de IV, 6-8 y de IV, 12-13, contrariamente a cuanto sostiene Del Medica, *ab. cit.*, págs. 285-88, el cual separa las dos textos, aunque las atribuye ambas al mismo ambiente, el de las celatas. Subrayamos el paralelismo: la visita de todas las que siguen este camino (IV, 6), "la visita de todas las que marchan en este camino" (IV, 12). "La abundancia de paz" (IV, 7), "la abundancia de calamidades" (IV, 12). "La fecundidad con eternas bendiciones" (IV, 7). "La perdición eterna en la cólera de Dios de venganza" (IV, 12). "La alegría sin fin" (IV, 7), "el terror perpetuo" (IV, 12). "Una corona de gloria, un atavío de esplendor" (IV, 7-8), "la deshonra sin fin con la ignominia de la destrucción" (IV, 13..). "En la luz eterna" (IV, 8), "en el fuego de las tinieblas" (IV, 13).

de los dos caminos y de la libre elección (239). De dos caminos habla claramente *Jeremías*: “He aquí que pongo delante de vosotros el camino de vida y el camino de muerte” (21, 8); en los *Proverbios* y en *Job* se vuelve a la misma división. No debe extrañar, entonces, que en el texto a que nos referimos se insista en la idea de los dos caminos. Lo que sí, en cierto sentido resulta más nuevo es el concepto muy acentuado de la existencia de una predestinación, por la cual los buenos son buenos desde siempre y los malos también. “De Dios del conocimiento viene todo lo que es y será y antes que ellos (los hombres) hubiesen nacido, él había fijado todo su destino. Desde su nacimiento, ellos atestiguan su glorioso designio y cumplen sus actos y nada puede cambiarse. En su mano están los decretos de todas las cosas y él los sostiene en todas sus obras. El ha creado al hombre para el dominio del mundo e hizo para él, dos espíritus, para que pueda ser llevado por ellos hasta el momento fijo de la visitación: son ellos los espíritus de la verdad y del error. De la fuente de la luz surgen las generaciones de la verdad y de la fuente de las tinieblas, las generaciones de perversión” (240)

Este concepto determinista tan claramente expresado en estas líneas y detenidamente subrayado, especialmente en su acepción dualística, encuentra su comprobación en otras páginas: “Todos los hijos de la luz, según la suerte que les está reservada en los designios de Dios... todos los hijos de las tinieblas, según su culpabilidad, según la venganza de Dios”. (241)

Se desprende del texto que Dios ha fijado un destino para los hombres según participen de uno u otro grupo, participación que no es voluntaria sino predestinada por el mismo Dios: “A los que Dios ha elegido, ha dado una herencia eterna, les ha dado una herencia en compañía de los santos y los ha unido en compañía de los hijos de los cielos, para formar un consejo de Unidad y la congregación de un lugar santo, una plantación eterna para toda la eterni-

(239) Deuteronomio, 30, 19.

(240) III, 15-19.

(241) I, 9-11.

dad" (242); pero, a los malos, "Dios fijará su destino entre los que son malditos por la eternidad" (243). Por lo tanto, "El hombre no es dueño de su camino, no dirige sólo sus pasos; el juicio pertenece a Dios y de Su mano depende la inocencia de la conducta. Por su ciencia todo sucede; todo lo que existe ha sido establecido por su designio; sin él, nada se hace". (244)

Todo esto va más lejos que los principios expresados en el *Antiguo Testamento*. Dios lo domina todo; sin Dios, nada es el hombre; es él que anima el barro por medio del espíritu, pero el hombre tiene la libertad de elegir entre el pecado y la pureza. Esto es lo que decía el *Antiguo Testamento*. Pero la libertad de elección parece esfumarse en estos textos de Qumrán. Aquí, aún cuando existe el perdón para el pecador, parece claro que el hombre llega a ser tal, no por propia voluntad y libre elección, sino sólo porque Dios ha elegido un camino para unos, y para otros, el opuesto.

Este concepto tan desalentador y fatalista, podría tener su origen en el angustioso período histórico que los Judíos estaban viviendo en aquel siglo (I a. C.) o en el resultado de contactos filosóficos y religiosos con pueblos de civilización y creencias diferentes. (245)

Conjuntamente con la idea de predestinación, aparece en el texto una doctrina dualística evidente. Pero en ningún momento este dualismo disminuye el elevado concepto de Dios que manifiestan los textos de Qumrán. En efecto, varias veces se repite que Dios es el creador de los dos espíritus, el del bien y el del mal y que de él dependen los dos, aunque hay a veces matices que insinuarían que el grupo de los malvados actúa sola y exclusivamente bajo el mando de Belial, en contraposición al reino de los buenos, el reino de Dios. Esos matices que aparecen en el texto de "*La Regla de la comunidad*", vuelven a presentarse con mayor fuerza de detalles y de importancia en el manuscrito de "*La guerra*

(242) XI, 7-9.

(243) II, 17.

(244) XI, 10-11. Véase Ben Siraj, 33, 10-15.

(245) Véase parte IV, cap. XVI, pág. 186 sgs.

de los hijos de la Luz contra los hijos de las Tinieblas” (246). Sin embargo, a un paso de creer que la tan clara y admitida unicidad de Dios está por quebrarse, pues hay algo que se le opone, nos damos cuenta que el equilibrio vuelve a alcanzarse y la unicidad de Dios se mantiene firme; todo gira en derredor de su órbita, tanto la existencia del espíritu del mal como su poder, establecido por el mismo Dios y que durará hasta un día fijo, el de la destrucción del error y del castigo.

Dice el texto: “El ha creado los espíritus de luz y de tinieblas y sobre ellos ha fundado toda obra y sobre sus caminos, todo trabajo. A uno, Dios ama por toda la eternidad y se complace por todos sus actos, por la eternidad; a otro, Dios tiene en abominación su compañía y odia sus caminos de odio eterno” (247). “Ha dispuesto dos espíritus para que el hombre vaya con ellos hasta el tiempo establecido para la visitación. Son ellos los espíritus de la verdad y de la iniquidad. De la fuente de la luz salen las generaciones de la verdad y de la fuente de las tinieblas salen las generaciones de la iniquidad. En manos del príncipe de las luces está el imperio de todos los hijos de la justicia; en los caminos de la luz avanzan ellos; en manos del ángel de las tinieblas está el imperio de todos los hijos del error; y en el camino de las tinieblas avanzan. Por el ángel de las tinieblas se pierden todos los hijos de la justicia; y de su poder proceden todos sus pecados, sus culpas y sus iniquidades y sus obras culpables, según los misterios de Dios, hasta su fin; todas sus desgracias y tiempos de amargura están en el poder de su persecución, y todos los espíritus de su partido están allí para desviar a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz” (248). Sobre el mismo aspecto, y subrayando especialmente la dependencia del hombre de los dos espíritus, se insiste en la pág. IV: “Estos dos espíritus están en el origen de todo hombre y en sus generaciones, y las armadas de los

(246) Véase el capítulo XI, pág. 111 sgs.

(247) III, 25-IV, 1.

(248) III, 18-25.

hombres tendrán su parte en sus diferentes partidos. Por los caminos de estos dos espíritus marchan todos los hombres y todo el valor de sus obras depende del partido en que se encuentre cada uno de ellos, según su parte, pequeña o grande, por todos los períodos de la eternidad. Ya que Dios ha establecido los dos espíritus en igual proporción hasta el fin de los tiempos, ha establecido entre sus partidos una eterna enemistad. Los actos de error son abominación para la verdad y todos los caminos de la verdad son abominaciones para el error; y una rivalidad celosa opone sus juicios, ya que no marchan juntos. Pero Dios, en los misterios de su inteligencia y de su gloriosa sabiduría, ha establecido un término para la existencia del error; y en el tiempo establecido para la visitación El lo destruirá para siempre ⁽²⁴⁹⁾". Así, vuelve Dios a establecer el equilibrio que él mismo había quebrado con su voluntad en el acto de creación del espíritu del mal.

En efecto, unas líneas más abajo, dice: "Hasta ahora, los espíritus de la verdad y del error luchan en el corazón del hombre: ellos marchan en la sabiduría y en la locura. Si el hombre ha recibido en suerte la verdad, hace el bien y odia la mentira; más si su parte es la iniquidad, hace el mal y odia la verdad" ⁽²⁵⁰⁾. A esta afirmación tan clara y categórica se opone otro pensamiento: "Dios ha establecido los dos espíritus en proporciones iguales hasta el tiempo fijo y hasta la nueva era, y él sabe cómo actuarán por todos los períodos de la eternidad; a los hombres atribuye estos dos espíritus para que conozcan el bien (y el mal), (y asigna) a todo hombre viviente según su espíritu (hasta el momento de) la prueba". ⁽²⁵¹⁾

El fin establecido, el día de la visitación, el momento de la prueba es, entonces, el restablecimiento del orden y el triunfo del bien. Es decir que la creencia profética en el día del Señor, que lugar tan importante había ocupado en los escritos viejotestamentarios desde la época de Isaías hasta la Macabeica, vuelve aquí en la forma tradicional de la destrucción del mal y del triunfo del bien, casi anunciando

(249) IV, 15-19.

(250) IV, 23-25.

(251) IV, 25-26.

una época mesiánica, pero con el nuevo matiz del restablecimiento del orden y del equilibrio, que el mismo Dios pudo romper en un momento dado de la creación, para que el hombre conociera el bien y el mal, aprendiera a amar el bien y a él se volviera como rescate y acercamiento a la divinidad misma.

Así, el día del Señor, que se ha encontrado ya en las expresiones “el momento establecido de la visita” (252), “día establecido para el castigo” (253), “término para la destrucción del error” (254), “fin de los tiempos” (255), aparece también como el anunciador de una era nueva: “Hasta el tiempo establecido y la era nueva”. (256)

En la era nueva los malos obtendrán “el fuego eterno” (257), “la destrucción eterna” (258), “la perdición eterna, el terror eterno, la destrucción en el fuego de las tinieblas (259); y los buenos “la felicidad eterna” (260), “la abundancia de paz, la fecundidad, la luz eterna, la alegría sin fin en la vida eterna”. (261)

Puede apreciarse en los ejemplos indicados que la felicidad terrena material se alterna con otra, la espiritual. Frente a la abundancia de paz y a la fecundidad está la luz eterna y la alegría sin fin; esto corresponde, también, al concepto tradicional judío de la era mesiánica. Isaías, en su cap. 11 —prototipo de toda descripción mesiánica— habla en términos terrenales de una paz universal, aún cuando perciba algo que sobrepasa los umbrales de lo estrictamente terrenal para alcanzar lo espiritual y divino.

En el texto, hay escasas referencias del Mesías como protagonista y actor principal del día del Señor; son dos los Mesías nombrados: uno de la casta sacerdotal, de Aron, y el otro de Israel. Se habla de ellos al subrayar que las reglas

(252) III, 18.

(253) IV, 18-19.

(254) IV, 18.

(255) IV, 16-17.

(256) IV, 25.

(257) II, 8.

(258) II, 15.

(259) IV, 12-13.

(260) II, 4.

(261) IV, 7.

establecidas son las que deben guiar a los hombres de la comunidad "hasta el momento en que venga un profeta y los Mesías de Arón y de Israel" (262). De aquí resulta evidente la espera de un profeta, quizás anunciador del día del Señor y, después de él, de dos Mesías, para el momento álgido, en el que se deberá establecer "un santuario para Israel" (263), "una sociedad del santo de los santos para Arón" (264) "una morada santísima para Arón" (265), "una casa de perfección y verdad en Israel" (266). De los dos Mesías, uno sería el sacerdote, al cual se atribuyera probablemente el poder espiritual; otro, de Israel, a quien se diera quizás el poder temporal. Así, la incertidumbre y la oscilación entre lo material y lo espiritual que existe en el concepto de la era nueva, encontraría su confirmación o su corporización en la fe en Dos Mesías, uno espiritual y otro temporal.

No hay que olvidar, además, el pésimo resultado de la unión de sacerdocio y gobierno en manos de los reyes Asmoneos, que debía naturalmente sugerir una separación de los dos poderes, más aún, para una época mesiánica de paz y amor.

(262) IX, 11. Barthélemy: Qumran Cave 1, pág. 121, a propósito del texto de la II Bendición (v. pág. 106 de este trabajo) se detiene sobre la cuestión de los dos Mesías haciendo referencia a un texto de 4 Q y escribe: "Dans le lot 4 Q il y a une feuille isalée qui offre une excellente illustration de cette formulation (habla exactamente de esta frase de la Regla de la Comunidad). Il s'agit d'un petit enchiridion des textes bibliques qui justifient les concepts messianiques de la Communauté. Ces "testimonia" débutent avec le passage de Deut. 18, 18 (combiné avec 5, 25-29) annonçant la venue du Prophète. On lit ensuite la prophétie de Balaam sur l'Étoile Num. 24, 15-17, puis la Bénédiction accordée par Jacob à Lévi selon Deut. 38, 8-11 ... En C D (Document de Damas) IX, 109, XII, 233, XIV, 19, XX, 1 reapparaissent encore ces deux Messies, malgré la correction "orthodoxe" d'un copiste tardif.

La même doctrine des Deux Messies est bien représentée dans le Testament des XII Patriarches.

Cette attente des Deux Messies, si nous en croyons l'interprétation d'Hippolite, s'est réalisée en Jésus, que issu à la fois des deux tribus de Juda et de Lévi, se trouve être Roi et Prêtre...

Ce "Thealogueumonon" traditionnel valait encore pour les Juifs de la Seconde Révolte, Bar Kokheba, étant Messie d'Israel et Eliezer Hacohen connu par les légendes des monnaies pouvant faire figure de Messie d'Aaron".

(263) VIII, 4.

(264) VIII, 5-6.

(265) VIII, 8-9.

(266) VIII, 9.

REGLA DE TODA LA CONGREGACION PARA EL FIN DE LOS DIAS

Encontramos mayores detalles de la época mesiánica en el manuscrito que se ha convenido en considerar anexo a la "Regla de la Comunidad", descubierto en la misma gruta I.

Estos fragmentos, vendidos al Museo Palestinese en 1950, junto con algunos del *Apócrifo del Génesis* y del *Isaías* incompleto, constituyen, según Barthélemy, la continuación del rollo de la *Regla de la Comunidad*, aunque no la continuación de la obra ⁽²⁶⁷⁾. Parecen haber constituido, originariamente, siete columnas de pergamino, que incluían dos obras distintas: Una, tomando en cuenta sus palabras iniciales, se tituló "*Regla de toda la Congregación para el fin de los días*", formada por dos columnas; la otra es una secuencia de bendiciones formada por cinco columnas.

Nos referiremos aquí a la primera de estas dos obras pues algunos estudiosos han insistido mucho en que el texto es un complemento de la Regla de la Comunidad. Como muy acertadamente nota Barthelemy ⁽²⁶⁸⁾, hay una evidente diferencia entre las costumbres de un grupo y de otro; y él, que atribuye el libro de la *Regla de la Comunidad* a los Esenios, refiere este anexo a los *Jasidim* (Asideos), los piadosos, de la época de los Macabeos.

Según se desprende de la primera lectura, parecería probable que se hable en el texto de toda la comunidad de Israel en general, de todo el pueblo.

Pero volviendo al tema que nos interesa, es decir, la doctrina religioso-moral de los textos de Qumrán, vamos a limitarnos a citar unos párrafos que a ella se refieren.

El texto, como puede apreciarse en su comienzo, parece tener alcance escatológico; en efecto, la primera línea dice: "Esta es la regla para toda la congregación de Israel en el fin de los días". Además, lo que sigue parece referirse a una guerra llevada a cabo para la realización del día del Señor.

(267) Discoveries in The Judaean Desert, Barthélemy and Milik: Qumran Cave I. Oxford Clarendon Press, 1955, págs. 107-117, XXII-XXIV.

(268) Ob. cit., pág. 107 sgs.

Procediendo ordenadamente el análisis, se observa una primera parte de introducción general, en la cual se nombran los sacerdotes, hijos de Sadoc, como hombres del "designio de Dios" (269). Sigue una regla para todos los ciudadanos de Israel, que deben recibir una educación de diez años y después, a los veinte, casarse. A los 25, dedicarse a los servicios de la congregación; a los 30, capacitarse para el juicio y para ser jefe de ejército. Sigue una división en ancianos, simples y levitas, estos últimos, a las órdenes de los sacerdotes y de los jefes de la Asamblea. En la columna dos se habla de una guerra santa, en la cual ningún impuro, enfermo o imperfecto puede tomar parte (270). Cierra este fragmento, un pasaje sobre el Mesías (271). Se habla del Mesías de Israel, presente en la asamblea de Israel y de su asistencia a una comida. Los elementos que aquí se encuentran recuerdan la *Regla de la Comunidad* y, concretamente, la parte relacionada con el orden de las sesiones y la ceremonia de la comida. Una cosa y otra, como ya hemos dicho, reflejan las costumbres judías que hasta hoy han quedado arraigadas. Dice el texto: "12) (...) el Mesías con ellos vendrá el sacerdote jefe de toda la congregación de Israel y todos los 13) ...de Aron, los Sacerdotes (...) de la convocación de los hombres del Nombre y se sentarán 14) delante de él cada uno según su dignidad; y después que se sienta el Mesías de Israel se sentarán delante de él, el jefe 15) de los miles de Israel, cada uno según su dignidad, según su lugar en sus campamentos y según sus marchas y todos 16) los jefes de los padres de la Congregación con los sabios de la Santa Congregación se sentarán ante ellos cada uno según 17) su dignidad.

Si se reúnen para la mesa o para beber mosto y está pronta la mesa 18) de la Comunidad y... el mosto para tomar, nadie extienda la mano sobre el trozo 19) de pan y el mosto antes que el sacerdote; ya que es él que bendice el trozo de pan 20) y el mosto y extiende su mano sobre el pan antes de todos. Después, el Mesías de Israel extiende su

(269) Cal. I, 3.

(270) II, 7. Una igual actitud se contempla en el texto de la "Guerra", VII, 2-7. Véase más adelante, cap. XI, pág. 113.

(271) II, 12-22.

mano 21) sobre el pan; después, toda la asamblea de la comunidad, cada uno según su dignidad. En esta forma se hace 22) para toda comida donde se reúnan diez hombres”.

Por la lectura de estas líneas puede apreciarse claramente que aquí se habla sólo del Mesías de Israel y nunca del Mesías de Aron. Este texto, entonces, a diferencia de “*la Regla de la Comunidad*” ignora o no acepta la espera de dos Mesías, quedando, así, dentro de la tradición judía viejotestamentaria. Es éste un elemento importante que separa los dos textos y hace pensar que, frente a una corriente oficial de la fe en un Mesías —representada aquí por estas dos columnas— existían otras corrientes espirituales que se alejaban de ella y que estarían representadas por las columnas iniciales del rollo, es decir, las de la *Regla de la Comunidad*.

LAS BENDICIONES

Los fragmentos siguientes, que parecen formar cinco columnas más, incluyen otro tipo de texto que se ha convenido en llamar “*Bendiciones*” por sus palabras iniciales: “Palabras de bendiciones”.

Las primeras tres columnas podrían ser una bendición para el gran sacerdote; una parte de la III, la IV y parte de la V, la bendición de los sacerdotes; mientras que V, 20-29, sería una bendición para el Príncipe de la Congregación. ⁽²⁷²⁾

El texto de estas bendiciones, muy fragmentario, lleva al lector a los principios expresados en los manuscritos estudiados. Se insiste sobre el concepto de conocimiento, del favor y de la benevolencia de Dios, del espíritu de santidad, de la espera del reino de los cielos y de la gloria eterna, como también en la creencia de los ángeles, expresada en forma ya conocida: “la morada de los santos, los ángeles de santidad”.

La fraseología, que como en otros textos de Qumrán es de evidente inspiración bíblica, se acerca especialmente a los *Himnos* y a la *Regla de la Comunidad*.

(272) Según Barthélemy, *ab. cit.*, pág. 121-130. Del Medica., *ab. cit.*, pág. 338 atribuye la Iª bendición (I-II, 20) para uso de miembros de una secta que esperaba una vida feliz en el más allá; la II bendición al Mesías de Aron o al Mesías de Israel; la III a las Saduceas; la IV al Príncipe de la Asamblea.

La Bendición para los sacerdotes ⁽²⁷³⁾ recuerda detalles expresados en forma casi igual en la *Regla de la Comunidad*: “Palabras de bendición. Para el sabio. Para bendecir a los hijos de Sadoc, los sacerdotes que Dios ha elegido para fortalecer su pacto por (...) todos sus derechos en medio de su pueblo, para instruirlos según él ha ordenado y para que restablezca con verdad (...) y para que con justicia vigilen todos sus estatutos y marchen según eligió”. ⁽²⁷⁴⁾

La última bendición para el Príncipe de la Congregación, tiene evidentes caracteres escatológicos. Barthelemy identifica este personaje con el Príncipe de toda la Congregación del *Documento de Damasco* VII, 20 y, aunque expresando sus dudas, con el Mesías de Israel; e insiste en el origen davídico, por la aplicación que se hace en esta bendición, de la profecía de Isaías 11, 1-5. Recuerda, también, el caso histórico de Simón Bar Kokheba, que fue considerado Mesías y a quien se llamaba “príncipe de Israel”.

“20) Al sabio. Para bendecir al Príncipe de la Congregación que (...) 21) él renovará la alianza de la comunidad para él, para restablecer el reino de su pueblo para siempre (...) 22) para fortalecer (...) de la tierra, para marchar delante de él con pureza en todas las sendas de (...) 23) y para restaurar el pacto de (...) angustia de los que lo buscan. El señor (...) hacia una altura eterna y como torre fortificada sobre una muralla 24) eminente y (...) con la fuerza de tu (...) y con cetro tú destruyas (...) la tierra y con el soplo de tus labios 25) tu mates a los malvados (...) y de poder eterno del espíritu de conocimiento y temor de Dios. Y será 26) la justicia, cinturón de tus lomos. Que él te haga cuernos de hierro y botas de bronce 27) para que te mantengas derecho como un joven (...) como el barro de los caminos. Pues Dios te ha establecido por cetro 28) de los que gobiernan delante de (...) te servirán y su nombre santo te fortalecerá 29) y serás como un león”.

A pesar de insistir sobre el carácter antológico de este rollo y separar los dos anexos de la *Regla de la Comunidad*,

(273) III, 22-28.

(274) III, 22-25.

no hay duda que se puede reconocer cierto hilo conductor común que los anima, desde el concepto de Dios creador al de justicia, temor y alegría; desde el de amor al prójimo al de separación evidente en dos grupos humanos: los buenos y los malvados; desde el determinismo más resuelto al rescate y purificación por medio del amor y del perdón de Dios.

Estas breves conclusiones llevan, además, a acercar la doctrina expresada en este rollo a la de los *Himnos*, que también se percibe en los *Pesharim*, a través de los sucesos históricos allí relatados.

Capítulo XI

“LA GUERRA DE LOS HIJOS DE LA LUZ CONTRA LOS HIJOS DE LAS TINIEBLAS” (275)

Entre los rollos adquiridos por el Prof. Sukenik figura un texto completamente nuevo, sin relación alguna con los Apócrifos conocidos. Se le dió el título de “*Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*”, atendiendo a las palabras iniciales y a su argumento.

El manuscrito llegó a manos del Prof. Sukenik en condiciones bastante buenas, a pesar de que la parte inferior ha sido muy deteriorada por algún animal o por el fuego, lo cual hace muy dificultosa la lectura de las últimas líneas de cada página. El rollo mide, actualmente, m. 2.90 por cm. 16 y está formado por cinco pergaminos con 19 columnas o páginas en total; parece que faltara una columna, por lo menos. En cada columna debía haber cerca de 20 líneas. La escritura es muy clara, más regular que en cualquiera de los otros manuscritos. El texto estaría dividido en capítulos o secciones; entre uno y otro, el escriba ha dejado siempre un espacio en blanco. Se notan correcciones, a veces del mismo escriba, a veces de mano de otra persona, posiblemente de un lector.

El argumento medular del texto es la historia de una guerra entre dos bandos: “los hijos de la luz” y “los hijos de las tinieblas” y sus alternativas, hasta el triunfo final de los hijos de la luz. Parecería que el autor, por toda la actitud general y algunos detalles, se refiriera a una guerra santa;

(275) Las fotografías del manuscrito y su transcripción han sido publicadas por Sukenik: *Otzar homegillat hogenuzat*, Jerusalem, 1956. La transcripción del texto, precedida de una detallada introducción, ha sido publicada por Y. Yadin: *Megillat milijemet bene ar ubene [ashe]*. The scroll of the War of the sons of light against sons of darkness. Fundación Bialik, Jerusalem, 1957.

ya hubiera estado próxima o lejana de su época es algo que no puede deducirse del texto. Se ha pensado insistentemente que, bajo el aspecto de una guerra futura del fin de los días, el autor quiso indicar a sus contemporáneos el camino a seguir para sacudir el yugo romano. Si así fuera, el texto podría ser interpretado como una obra con una finalidad política por encima de la religioso-moral.

Vamos a proceder a un breve análisis del texto.

En la *Interpretación de Habacuc*, se presentan dos hombres en lucha, acompañados, cada uno de ellos, por un grupo de partidarios suyos; en los *Himnos* aparecen claramente definidos y separados aquellos que siguen los caminos de Dios, "los hombres de verdad" de los que se oponen a sus designios, "los hombres de mentira", "la congregación de Belial"; en *La Regla de la Comunidad* aparecen desde un principio separados los hombres de la Comunidad, "hijos de la luz" de los que quedan fuera de ella, oponiéndose a los preceptos de Dios, "los hijos de las tinieblas". Análogamente, también en este texto, desde la primera línea, la humanidad aparece dividida en dos partidos fundamentales y opuestos: "los hijos de la luz" y "los hijos de las tinieblas". Estos dos grupos son los protagonistas de la lucha: ¿es ella real, moral, religioso-escolástica?

¿Quiénes son "los hijos de la luz"? ¿Quiénes son "los hijos de las tinieblas"? ¿Puede reconocerse en ellos a algún pueblo real, algún grupo humano que realmente haya tenido existencia?

"Los hijos de la luz" son en este texto, esencial y exclusivamente, los "hijos de Israel" (276); y "los hijos de las tinieblas", los enemigos tradicionales de Israel. Esta primera observación indicaría que el alcance de este texto es, por encima de cualquier otra alternativa, de carácter nacional. Pero no todo Israel pertenece a los hijos de la luz. Ellos son "los hijos de Levi, Yehuda, Benjamín" (277), "los exilados del

(276) Según lo que se lee en lo pág. III, 12, en lo cual se habla del estandarte que, al frente de todo el pueblo, lleve la inscripción "pueblo de Dios y el nombre de Israel y Aron y de los doce tribus".

(277) 1, 2. El detalle que aquí ofrece el texto podría hacer pensar que los hijos de las tinieblas no sólo son las naciones no judías, sino también los miembros del pueblo de Israel que no pertenecen a estas tribus, las solas consideradas en el retorno del destierro por Ezro (1, 5).

desierto" (278), "los que Dios ha llamado" (279). En la pág. IV, se habla de ellos como de "la congregación, la asamblea, los elegidos, las armadas de Dios, los santos de su pueblo". Vemos que se trata de un grupo seleccionado del pueblo de Israel que, como se aclara en la pág. X, son "los que conocen los estatutos, tienen experiencia del entendimiento y oyen la voz del venerado" (280). Ellos son los que forman "el partido de tu verdad" (281), los que sostendrán y vencerán la guerra contra "los hijos de las tinieblas", "el ejército de Belial", (282) "la congregación de maldad" (283), que está formada, como hemos dicho más arriba, por los tradicionales enemigos de Israel: Edom, Moab, Ammón, Filistea, Kittim de Asiria, Kittim en Egipto, reyes del Norte (284), siete naciones de vanidad (285). Entre los enemigos también se incluye a los que violan la alianza (286), que odian la justicia y a Dios (287); en resumen "los hombres del partido de Belial". (288)

Así, desde el principio y a través de todo el texto, se separan claramente dos partidos: el de Dios, de la verdad y del bien, por un lado; el de Belial, de la mentira y de la maldad, por otro. Los dos grupos chocan uno contra el otro por la conquista del mundo para que "el conocimiento y la justicia iluminen todas las extremidades de la tierra en forma más luminosa (289) hasta el fin de todos los tiempos establecidos de las tinieblas. Y en el tiempo establecido por Dios, resplandecerá la elevación de su grandeza hasta todos los límites 9) del mundo para que haya paz y bendición, gloria y alegría (290), longevidad de días para todos los hijos de

(278) I, 2.

(279) III, 2.

(280) X, 10. El mismo concepto se encuentra en los Himnos, frag. 12, 5.

(281) XIII, 12.

(282) I, 1.

(283) XV, 9.

(284) I, 1-4.

(285) XI, 8-9.

(286) I, 2.

(287) III, 5-6.

(288) I, 5.

(289) Prov. 4, 18.

(290) El mismo concepto se encuentra expresado en lo "Regla de la Comunidad", IV, 6-8. En la Biblia, en los Salmos, 21, 5. Entre los Apócrifos, especialmente en Henoc y los Jubileos, véase Yodin, ob. cit., pág. 260.

la luz" (291). El choque de los dos grupos da lugar a una larga guerra que dura cuarenta años (292), en la cual vencen tres veces los hijos de la luz y tres veces también los hijos de las tinieblas. Pero la séptima vez "la mano de Dios subyuga a Belial y a todos los ángeles de su imperio y a todos los hombres de su partido" (293). En realidad, los años de guerra no son cuarenta, sino treinta y cinco, porque se observa cada seis años el año sabático (294). De estos treinta y cinco años, los primeros seis son de guerra general, mientras que los otros veintinueve se dedican a guerras parciales; el primero, contra Mesopotamia; el segundo, contra Lud; el tercero, contra Siria, Uz, Hul, Togar, Masha más allá del Eufrates; el cuarto y el quinto, contra Arpashad; el sexto y el séptimo, contra Asiria, Persia y los pueblos de Oriente hasta el desierto; el octavo, contra Elam, el noveno, contra Ismael y Keturah; los diez años siguientes, contra los hijos de Cam; y los últimos diez, contra los hijos de Yafet. (295)

Los que toman parte en la guerra son hombres cuya edad varía entre los veinticinco años (296), como mínimo, —de los que prestan servicios auxiliares— y los sesenta, como máximo, de los que establecen el campo (297); la edad de los hombres del frente y los oficiales oscila entre los cuarenta y cincuenta años.

Según el texto, los medios de guerra parecen ser aquellos que se usaban en la época romana (298). Los soldados están armados con escudos de bronce, lanzas, cuchillos, jabalinas. Se habla de caballeros, quinientos por cada tribu, de treinta a cuarenta y cinco años de edad. Se recuerda, también, el uso de torres para el ataque; y se presta especial

(291) I, 8-9.

(292) De cuarenta años como término para el fin de la maldad, también habla la Interpretación del Salmo 37, frag. I, 6-7. Véase pág. 61 de este trabajo.

(293) I, 14-15.

(294) II, 6; 8.

(295) II, 6-14.

(296) Véase el anexo a la "Regla de la comunidad", I, 12-15; pág. 105 de este trabajo.

(297) VII, 1-3.

(298) Véase Yadin, *op. cit.* Introducción, cap. VI, pág. 106-130, donde el autor hace un análisis detallada de todas las medias de guerra que aparecen en el texto, llegando a la conclusión que parecen ser los mismos que se usaban en la época romana.

atención a las trompetas y a las insignias que llevan, cada una de ellas, su nombre o lema significativo y especial.

LA GUERRA SANTA

Es evidente que se habla en el texto de enemigos reales, de pueblos existentes, de armamentos de una época establecida. Podría pensarse, entonces, que la descripción de esta guerra es la descripción generalizada de uno de los tantos choques entre Israel monoteísta y los pueblos politeístas que lo rodean, choques de los cuales hay descripciones, profecías y narraciones, en muchas páginas del Antiguo Testamento y que, en general, tienen su origen en una guerra o invasión realmente acaecida.

Sin embargo, toda la atmósfera de la narración y la forma con la cual el autor habla de la guerra, sin ser apocalíptica, es evidentemente profético-escatológica, como anunciación del día del Señor. Más aún, podría decirse que muchos detalles de este relato sugieren que ese texto quiera referirse a una guerra santa, premisa ineludible de una época de bienestar mesiánico. Ya en la primera página se subraya que los ángeles están unidos a la comunidad de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas ⁽²⁹⁹⁾; y en la pág. VII esto mismo vuelve a repetirse con toda claridad: "Ni adolescente, ni mujer, entrará en su campo cuando ellos salgan 4) de Jerusalem para ir a la guerra hasta su vuelta; ni enfermo, ni ciego, ni rengo, ni afligido en su carne con algo permanente, ni un hombre 5) cuya carne es impura los acompañará a la batalla; todos deberán ser voluntarios para la guerra, puros de espíritu y de cuerpo y prontos para el día de la venganza. Y ningún 6) hombre impuro por su ascendencia deberá ir con ellos el día de la batalla, pues los ángeles santos están con sus armadas y el espíritu estará 7) entre todos sus campos en lugar de la mano, como si hubiera con ellos millones" ⁽³⁰⁰⁾. En otra página hay una clara

(299) I, 10-11.

(300) Véase el anexa a la "Regla de la comunidad" II, 3-11, donde no se habla, sin embargo, de una guerra santa, sino simplemente de una Asamblea de los hambres del Nombre.

referencia a la guerra de Dios: "Todos ellos empezarán la persecución para destruir para siempre al enemigo en la guerra de Dios" (301). Mientras en otro lugar, casi con el mismo espíritu, se hace referencia a "la espada de Dios": "marcharán y acamparán contra el rey de los Kittim y contra todo el ejército de Belial que está con él para el día de la venganza, por medio de la espada de Dios". (302)

Volviendo a la pág. VII, anteriormente citada, hay en ella una referencia a la participación de los sacerdotes en la guerra, referencia que confirma sin duda el aspecto sagrado de esta acción: "8) Cuando los grupos de ataque se acerquen al enemigo, fila tras fila, avanzarán entonces, desde la puerta central hacia el espacio entre los dos bandos, siete 9) sacerdotes de los hijos de Aron, llevando vestidos de lino blanco, túnicas y pantalones de lino y cinturones de torzal de lino fino de jacinto 10) y púrpura y escarlata con variados dibujos, obra de artistas, y sobre sus cabezas, mitras (303); atavíos de guerra que no deben ser introducidos en el santuario. 11) Un sacerdote marchará a la cabeza de todos los hombres de la tropa para fortalecer sus manos en la guerra, mientras que, en manos de los seis restantes estarán 12) las trompetas de llamada, las del recuerdo, las del estruendo, las de la persecución, las de la reunión. Cuando los sacerdotes salgan 13) entre las tropas, saldrán con ellos siete Levitas, teniendo en sus manos los siete cuernos de buey del jubileo; y tres oficiales de los Levitas estarán delante de 14) los sacerdotes y Levitas. Tocarán entonces, los sacerdotes, las dos trompetas de llamada". Otra referencia a los sacerdotes se encuentra en la descripción del fin de la batalla en la pág. IX: "Los sacerdotes tocarán de lejos y no vendrán 8) en medio de los muertos para no ser manchados con su sangre impura, pues ellos son santos y no profanarán el aceite de la unción de su sacerdocio con la sangre 9) de una nación de vanidad".

Hay un detalle que llama especialmente la atención en relación con el concepto de guerra santa; esto es las abundantes

(301) IX, 5-6.

(302) XV, 2-3.

(303) Hay un evidente recuerdo de la descripción de los atavíos sacerdotales del Exodo 39, 27 y Levítico, 16, 4 sgs.

oraciones que se encuentran en la segunda parte del manuscrito.

Es propio de la tradición de todos los pueblos del mundo, dirigirse a Dios ante el peligro y, especialmente, antes de iniciar una batalla para pedir ayuda y apoyo; y, después de ella, como agradecimiento. Los textos bíblicos recuerdan varias de estas oraciones, a través de todas las épocas, desde Abraham hasta los Macabeos. Lo que en este texto parece especialmente significativo es la cantidad y el contenido.

Podemos distinguir varios tipos, según los momentos a que están destinadas: antes de la orden de batalla, después de ella, después de la derrota de los hijos de la luz; al iniciarse el séptimo ciclo de guerra, en el momento en que los hijos de las tinieblas empiezan a ser derrotados; y, finalmente, después de la derrota última de los hijos de las tinieblas. La mayoría de estas oraciones tienen su directa fuente de inspiración en libros del *Antiguo Testamento*, tales como los *Números*, el *Deuteronomio*, *Shemuel*, *Isaías*. La fuente de otras oraciones ⁽³⁰⁴⁾, según dice el texto, estaría en un libro llamado *Del orden de su tiempo* (*sefer serej ito*). ¿Se trataría de un libro especial para un grupo determinado o perteneciente a la colectividad toda?

La primera oración del sacerdocio, antes del ataque, dice: "Escucha, Israel, cercano es el día de la batalla contra tus enemigos; no temas, no desfallezca tu corazón; 4) no tiembles y no tengas miedo frente a ellos, pues tu Dios marcha contigo para combatir contigo a tus enemigos, para 5) salvarte" ⁽³⁰⁵⁾. Y un poco más adelante, después de pronunciar elogios a Dios y a su pueblo, Israel, sigue: "1) Pues tuya es la guerra. Por la fuerza de tu mano sus cuerpos fueron dispersados sin sepultura. A Goliat de Gat, hombre fuerte y valeroso 2) tú lo entregaste a manos de David, tu siervo, pues él confió en tu nombre grande y no en la espada y en la lanza. Pues tuya es la guerra 3) Y él venció a los Filisteos muchas veces en tu nombre santo. Y, también, por manos de tus reyes, tú nos salvaste muchas veces 4) a causa de tu mi-

(304) XV, 5.

(305) X, 3-5.

sericordia y no por nuestras acciones que nos habían hecho malvados, ni por los malos actos de nuestros pecados. Tuya es la guerra y en tí la fuerza 5) y no en nosotros. No es la fuerza nuestra ni el poder de nuestras manos lo que ha producido la victoria, sino tu fuerza y el socorro de tu gran poder. Como tú dijiste, 6) a nosotros desde entonces: una estrella sale de Jacob, un cetro se levanta en Israel, traspasa los flancos de Moab y rompe a todos los hijos de Set 7) y saldrá de Jacob y destruirá el resto de Meir y los enemigos serán desposeídos e Israel combate valerosamente (306). Por manos de tus ungidos 8) videntes de tus pactos, nos has hecho saber el fin de las guerras de tus manos para combatir (307) contra nuestros enemigos, para hacer caer las tropas de Belial, los siete 9) pueblos de vanidad por medio de los pobres que tú has rescatado con tu fuerza y con tu paz para un poder maravilloso y un corazón que se estremece en la puerta de la esperanza. Y tú has actuado contra ellos como contra el Faraón 10) y los oficiales de sus carros en el Mar Rojo. A los afligidos de espíritu, tú los harás pasar como una antorcha de fuego entre la paja, devorando el mal, sin remedio, hasta 11) el exterminio de su culpabilidad. Desde hace mucho, tú nos has hecho conocer el tiempo establecido por el poder de tu mano contra los Kittim, diciendo: caerá Ashur por espada que no será de hombre, y una espada 13) que no será de hombre la devorará (308). Pues en manos de los pobres harás prisioneros a los enemigos de todos los países y en manos de los postrados en el polvo harás caer a los fuertes de los pueblos. Para hacer volver la retribución 14) de los malos sobre la cabeza de tus enemigos y para hacer justicia con el juicio de tu verdad con todos los hombres y para hacerte un nombre eterno (entre el pueblo de 15) (...) las guerras y para engrandecer y santificar frente al resto de las naciones, para conocimiento" (309). Siguen

(306) Números, 24, 17-18.

(307) Hoy una corrección en el texto: "poro conseguir gloria".

(308) Isaías 31, 8.

(309) XI, 1-15. Todo esto oración es de evidente inspiración bíblica, no sólo por las citas expresos de Números y de Isaías, sino por todo el espíritu que lo animo y por una confidad de referencias o versículos bíblicos y o hechos históricos tradicionales: Dovid y Goliat, Dovid y los Filisteos, el Faraón y sus guerreros en el Mar Rojo. Sin

unas líneas muy deterioradas. En la página siguiente parece continuar la oración: "1) pues una multitud de santos tú tienes en los cielos y armadas de ángeles en la morada de Tu santidad para (elogiar tu nombre) y los elegidos del pueblo santo 2) Tú los has colocado para tí (...) los nombres de todas sus armadas que están contigo en el refugio de tu santidad y (...) en la morada de tu gloria 3) y la misericordia de tu bendición (...) y el pacto de tu paz tú has grabado para ellos con un cincel de vida para reinar sobre ellos en todos los tiempos eternamente 4) y para visitar (...) a sus millares y sus miriades con tus santos (...) tus ángeles para poseer una mano 5) en la guerra. (...) Los que se levantan en el país con la contienda de tu justicia y el pueblo de los elegidos del cielo. (310)

La oración subraya especialmente que la guerra que se está llevando a cabo es la guerra del Señor: "Tuya es la guerra" es el refrán que vuelve tres veces en las primeras líneas. Dios está siempre presente y es por la confianza en él y no en la espada que se obtendrá la victoria. Vuelven así, bajo otra forma, las palabras de los antiguos profetas Oseas e Isaías, que repetidamente habían aconsejado la confianza en Dios y no en las armas de los ejércitos. No hay duda que Isaías está presente en el autor, por la cita expresa que encontramos en las líneas 12-13 de la pág. XI.

Esta avasalladora y dominante presencia de Dios, vuelve a sentirse en el capítulo siguiente: "6) Y tú, Dios terrible, con la gloria de tu reino y con la asamblea de tus santos, estás en medio de nosotros para la ayuda eterna; ellos proporcionarán desprecio a los reyes bárbaros 7) y decisión a los fuertes. Ya que el Santo, Señor nio y rey de gloria, está con nosotros junto con sus santos. Y el ejército de los ángeles está en nuestra defensa 8) y el héroe de la guerra está en nuestra reunión y el ejército de sus espíritus acompaña a nuestros infantes y caballeros, como nubes de lluvia y nubes

embargo, recuerda especialmente la oración de Yehuda Macabeo en I Mac., 4, 8; tiene, además, otros puntos de contacto con Macabeos. Véase Yadin, ob. cit., pág. 195. En algunos detalles, especialmente escotológicos, recuerda las cap. 38-39 de Ezequiel y, en particular, 38, 17; 39, 21 sgs.

(310) XII, 1-5.

de rocío para cubrir la tierra 9) y como una tormenta de miríadas para que todos los nacidos apaguen su sed de justicia” (311)

En otra oración aparece clara, también, la participación de Dios en la guerra: “Fortaleceos para la guerra de Dios, pues hoy es el tiempo establecido para la guerra 13) de Dios sobre todo el ejército de Belial y para el juicio sobre toda carne. El Dios de Israel levanta su mano en la fuerza de su maravilla 14) contra todos los espíritus del mal (...) los fuertes de Dios se ciñen para la guerra y las filas del Santo se preparan para el día (...)” (312). Siguen unas líneas de lectura muy difícil y la oración continúa en la página siguiente: “hasta el exterminio completo de la fuente (de impuridad ya que) el Dios de Israel ha llamado la espada sobre todas las naciones y sobre los santos de su pueblo hará actos de valor”. (313)

También en la última página, de lo poco que puede leerse se desprende una vez más la idea de una participación casi material de Dios en la guerra: “han caído allí por la espada de Dios”. (314)

En este texto, como en muchos del Viejo Testamento, realidad e imaginación se confunden; esto nos parece obvio en los pasajes que hemos citado. Pueblos verdaderos, enemigos tradicionales de Israel, se identifican con las huestes del mal, del rey de las tinieblas, Belial; Israel, en cambio, forma el ejército de Dios. Los grupos combaten una guerra verdadera que alcanza un plan escatológico. De esta confusión o trasposición de lo humano en divino, surgen las aparentes contradicciones que a veces hacen pensar que el texto se refiera a una verdadera guerra (judeo-romana) o, por el contrario, que se trata de una guerra ideal futura, preparación para el fin de los días, para el día del Señor en el cual el

(311) XII, 6-9. También aquí se encuentra el espíritu y la fraseología de los salmos y de los profetas y, especialmente, Salmos, 76, 8, 13; Oseas, 14, 6; Isaías 18, 4; Ezequiel 38, 16. Esta oración se encuentra casi con las mismas palabras, más adelante, en la pág. XIX 1-2.

(312) XV, 6-14.

(313) XVI, 1.

(314) XIX, 11. Hay en esta frase un recuerdo de Isaías 31, 8, cuya cita completa se encuentra en la pág. XI, 11-12.

bien triunfará definitivamente sobre el mal, como dice claramente el texto: "El (Dios) enviará su ayuda eterna al partido que ha rescatado por medio de un ángel poderoso para el dominio de..., Micael en la luz eterna 7) para llevar con alegría la luz a la casa de Israel, paz y bendición al partido de Dios; para levantar entre los dioses el imperio de Micael y el gobierno 8) de Israel sobre todo hombre. La justicia se alegrará en las alturas y todos los hijos de su verdad, se alegrarán en el conocimiento eterno". (315)

LA FINALIDAD DE LA GUERRA

Al tratar el concepto de guerra santa que se deduce del texto, hemos citado ya varias veces, pasajes que se refieren al triunfo de los hijos de la luz sobre los hijos de las tinieblas, es decir, del bien sobre el mal. Esta es, en realidad, la finalidad que parece perseguir el texto: el triunfo del bien, y la destrucción absoluta de Belial.

En efecto, en las primeras líneas de la primera página, dice: "6) y cesará el poder de los Kittim para destruir la impiedad, sin que quede nada de ella y para que ninguna salvación se presente 7) a todos los hijos de las tinieblas".

Esta idea de destrucción total y eterna vuelve a encontrarse varias veces en el texto y, como hemos visto, también en los otros textos de Qumrán. En la página IX, por ejemplo, se puntualiza que la lucha es "para destruir al enemigo en la guerra de Dios, hasta la destrucción 6) eterna" (316). En la siguiente, se repite la misma idea: "A los afligidos de espíritu Tú los harás pasar como una antorcha de fuego entre la paja, devorando el mal, sin remedio, hasta 11) el exterminio de la culpabilidad". (317)

Con más riqueza de detalles y quizás con un cuadro que adelanta casi el triunfo del bien, especialmente para los que

(315) XVII, 6-8. Algo parecido se lee en la "Regla", III, 24: "El Dios de Israel y el ángel de su verdad oyudan a todos los hijos de Israel". En cuanto a Micael como el primer ángel que asiste y oyudo al hombre en sus luchas véase Daniel, 10, 13 "Micoel, uno de los primeros príncipes, vino en mi ayudo". Por más detalles, véase parte IV de este trabajo, pág. 162.

(316) IX, 5-6.

(317) XI, 10-11.

más han sufrido, vuelve el mismo concepto unas líneas más adelante: “Pues en manos de los pobres harás prisioneros a los enemigos de todos los países y en manos de los postrados en el polvo, harás caer a los fuertes de los pueblos. Para hacer volver la retribución 14) de los malos sobre la cabeza de tus enemigos y para hacer justicia con el juicio de tu verdad con todos los hombres y para hacerte un nombre eterno (entre el pueblo de 15) ...) las guerras y para engrandecer y santificar frente al resto de las naciones para conocimiento (...) 16 (...) en hacer tu justicia sobre Gog y toda su asamblea”. (318)

Puede resumirse así el contenido de ese texto: Los hijos de la luz (Bené Israel, partidarios de Dios, los buenos) hacen una guerra de 40 años contra los hijos de las tinieblas (los enemigos tradicionales de Israel, los hijos de Belial, los malvados). En la guerra, la presencia de Dios y sus ángeles trae la victoria definitiva a los hijos de la luz, la destrucción eterna de los enemigos y el restablecimiento de la paz. Se unen en el texto y se confunden, los elementos reales con los imaginarios escatológicos.

LAS TROMPETAS, LAS ARMAS Y SUS LEMAS

Las armas que se describen en la “Guerra” parecen ser del tipo usado por los romanos en el s. I a. C. (319); corresponden, unas veces, a objetos reales y otras, son sólo imaginarias. Hay una serie interminable de trompetas, cada una con su oficio y su lema propio: de llamada, de guarnición, de combate y de retorno, todas ellas con una inscripción de significado especial. Así es la de las trompetas de la asamblea de la congregación: “Los llamados de Dios”; la de la asamblea de los jefes: “Los príncipes de Dios”; la de los reclutas: “la regla de Dios”; la de los hombres importantes: “los jefes de los Padres de la Congregación; y, durante la

(318) XI, 13-16. Véase nota 309.

(319) Una descripción detallada de las armas y un estudio cuidadoso de ellas ha sido hecha por Yadin, *op. cit.* Intraducción, cap. VI, pág. 106-130, cap. VII, 131-80 con referencia especialmente a la táctica, y cap. IV, 60-81, con referencia a la movilización.

reunión en la casa del consejo: “Testimonios de Dios para el santo consejo”. (320)

A esta primera clasificación sigue un elenco más detallado: “Sobre las trompetas de campo 5) se escribirá: la paz de Dios en sus campos sagrados; sobre las de marcha, se escribirá: la fuerza de Dios para dispersar al enemigo y para poner en fuga a todos los que odian 6) la justicia y alejar la misericordia de los que odian a Dios; sobre las trompetas de las filas de batalla se escribirá: filas de las compañías de Dios para la venganza de su ira sobre todos los hijos de tinieblas. 7) Sobre las trompetas de reunión de la infantería liviana al abrirse las puertas de la guerra para salir al encuentro del enemigo, se escribirá: recuerdo de la venganza en la asamblea de 8) Dios. Y sobre las trompetas de los heridos, se escribirá: la mano poderosa de Dios en la guerra para destruir a todos los heridos sacrílegos. Y sobre las trompetas de acecho, se escribirá: 9) los misterios de Dios para la destrucción de la impiedad. Y sobre las trompetas de la persecución, se escribirá: la maldición de Dios sobre todos los hijos de las tinieblas, no acabará su ira hasta su destrucción. 10) Cuando vuelvan de la batalla para reunirse en sus filas, se escribirá sobre las trompetas del retorno: reunión de Dios. Y sobre las trompetas del camino del retorno 11) de la guerra del enemigo para ir a la asamblea de Jerusalem, se escribirá: la alegría de Dios en el retorno de la paz”. (321)

Estos lemas de las trompetas llaman la atención sobre algunos puntos importantes que contribuyen al estudio de la naturaleza del texto, especialmente en lo que se refiere a los conceptos de la guerra de Dios, de guerra santa y de la división en dos grupos: “los llamados de Dios, “los que forman parte de la congregación”, frente a “los que odian la justicia”, “los hijos de las tinieblas”.

Tanto del uso de las trompetas como de sus lemas, se desprende la visión de cómo debe ser llevada la guerra y qué fin debe perseguir. Más aún, esos lemas pueden sugerir

(320) III, 2-4.

(321) III, 4-11. Parece presente el recuerdo de Números, 10.

una reconstrucción: La congregación de “los llamados de Dios”, que tiene como jefes a “los príncipes de Dios”, sigue la regla de Dios y constituye el “testimonio de Dios para el santo consuejo”. La congregación así formada quiere conservar “la paz de Dios en sus campos sagrados”. Para conseguir este fin es necesario emprender una lucha, salir del campo y trabar batalla. En el momento de salir del campo, “la fuerza misma de Dios” y, más aún, “la mano poderosa de Dios” acompaña al ejército que se prepara a realizar “la venganza de Su cólera sobre todos los hijos de las tinieblas”, “para poner en fuga a todos los que odian la justicia y alejar la misericordia de los que odian a Dios”. En la lucha, “los misterios de Dios destruirán la impiedad”, mientras que “su maldición sobre todos los hijos de las tinieblas no acabará hasta su destrucción”. Y he aquí que, por obra de Dios, la guerra termina y vuelve la paz; en el primer retorno se realiza “la reunión de Dios”; y, al final, en la asamblea de Jerusalem, reinará “la alegría de Dios en el retorno de la paz”.

Los lemas de los estandartes son igualmente significativos para completar esta reconstrucción. Por ellos conocemos las divisiones del ejército, ya rápidamente referidas en la pág. II y que aquí vuelven a mencionarse en forma más detallada y clara.

Toda la congregación —cuyo estandarte lleva el lema “Pueblo de Dios”, seguido de los nombres de Israel, Arón y los de las doce tribus⁽³²²⁾— se divide en cuatro grandes sectores, formados por tres tribus cada uno⁽³²³⁾. El lema de cada tribu es “Señal de Dios” seguido por el nombre de los jefes de la tribu⁽³²⁴⁾. Siguen unas líneas muy deterioradas, cuya lectura resulta casi imposible. Según la hipótesis de Yadin, se indicaba en ellas una división en diez millares (o familias)⁽³²⁵⁾, millares, centenares, cincuentenas y dece-

(322) III, 12-13. Nótese la separación de los dos nombres Israel y Arón.

(323) La inscripción de los estandartes de los cuatro sectores no se puede leer en el texto, por deterioración. Por la división de los tribus en cuatro sectores de tres tribus cada uno, véase Números, 2.

(324) III, 14.

(325) Ob. cit., pág. 276-78. Yadin no afirma con seguridad si se trata de familias o de “diez millares”. Lo familiar es la entidad que, en escudo descendiente, sigue a la tribu: congregación, campo, tribu, familiar; pero podría pensarse también, en los

nas. Esta es la división general de toda la congregación. El final de la página incluiría el comienzo de la pormenorización detallada de la tribu de Levi, con referencias a Cohat y Gershon. En la página siguiente, la IV, se lee ya el nombre de Merari, especialmente relacionado con la tribu de Levi (326), que estaría ordenada en esta forma: Un grupo alrededor de Cohat, otro alrededor de Gershon (327) y un tercero alrededor de Merari, cuya insignia llevaría el lema "Ofrenda sagrada de Dios". Sigue un grupo de mil hombres: "La cólera de Dios cuando pasa sobre Belial y todos los hombres de su partido sin residuo alguno" (328); otro grupo de cien: "De parte de Dios, una mano de guerra contra toda carne culpable" (329); otro, de cincuenta: "ha cesado la resistencia de los impíos por la fuerza de Dios" (330); y, finalmente, un grupo de diez: "Alegría de Dios sobre un arpa de diez cuerdas". (331)

Estos lemas de las insignias completan el cuadro, ofreciéndonos detalles acerca de la división del ejército que antes faltaban. Lo que sigue, relacionado con los estandartes del combate, del acercamiento al campo de batalla y del retorno, vuelve a girar en torno a los mismos conceptos de guerra santa, destrucción de los malvados y alegría y triunfo de Dios.

Las insignias para el combate son cuatro y llevan las inscripciones: "Verdad de Dios", "justicia de Dios", "gloria de Dios", "juicio de Dios" (332). También son cuatro las de acercamiento al campo de batalla, con los siguientes lemas: "la mano derecha de Dios", "el tiempo establecido por Dios", "la confusión de Dios", "los muertos de Dios" (333); y cuatro, finalmente, las del retorno: "Canto para celebrar a Dios",

diez mil como la primera división numérica que se ofrece en las otras líneas, seguida, por la tanta, de las mil, cientos y decenas. Además, hay que recordar que la palabra "diez mil" (ribó) se lee claramente en el lema de la insignia de este grupo.

(326) IV, 1-8.

(327) Diría el final de la pág. III, en el cual se pueden leer sólo unas pocas palabras.

(328) IV, 1-2.

(329) IV, 2-3.

(330) IV, 3-4.

(331) IV, 4-5.

(332) IV, 6.

(333) IV, 7.

“grandeza de Dios”, “alabanza de Dios”, “gloria de Dios” (334).

Aquí vuelve el texto a la primitiva división en ocho grupos (335) para cada uno de los cuales hay una insignia con su lema, en los tres momentos de la guerra: salida al combate, ataque y retorno.

Los lemas de los ocho estandartes para la salida al combate, son: “congregación de Dios” (336), “campamento de Dios” (337), “tribus de Dios” (338), “familias de Dios”, “compañías de Dios”, “asamblea de Dios”, “los convocados de Dios” y “los ejércitos de Dios”. (339)

Los ocho estandartes del ataque llevan los siguientes lemas: “guerra de Dios”, “venganza de Dios”, “contienda de Dios”, “rescate de Dios”, “fuerza de Dios”, “salud de Dios”, “poder de Dios”, “destrucción de Dios sobre toda nación de vanidad”. (340)

Y los ocho estandartes del retorno, para el final de la guerra, llevan estos lemas: “Salvación de Dios”, “victoria de Dios”, “ayuda de Dios” (341), “vara de Dios”, “alegría de Dios”, “agradecimiento de Dios”, “elogio de Dios”, “paz de Dios”. (342)

Se señala nuevamente la división en ocho grupos en las líneas 15-18 de la misma página, al hablarse de la medida de los estandartes, diferente según cada uno de ellos.

Como vértice de esta organización, se nombra en la página siguiente (V, 1), a un príncipe de toda la congregación. ¿Sería un jefe supremo o el gran sacerdote?

Después de una descripción detallada de las armas de guerra (343), se habla otra vez del ataque y del uso de las

(334) IV, 8.

(335) III, 12-17.

(336) IV, 9. Corresponde a “toda la congregación” de III, 12 y a la expresión “pueblo de Dios” que aparece en la misma línea III, 12.

(337) IV, 9. La misma expresión en III, 13; lo correspondiente inscripción en la insignia no se puede leer; sólo aparece una “b” que podría tomarse como primera letra de la palabra “bet”, casa.

(338) IV, 10. Corresponde a III, 14, “señal de Dios”.

(339) IV, 10-12. Las correspondientes de estos estandartes no se pueden leer en la pág. III, que ha llegado muy deteriorada.

(340) IV, 12.

(341) Estos lemas se encuentran dados por Yehuda Macabeo en II Mac. XIII, 15, y VIII, 23.

(342) IV, 13-14.

(343) La descripción recuerda a las armas romanas. Véase Yadin *ob. cit.* Intraducción. Cop. VI, pág. 106-130.

jabalinas y de una división en tres grupos; cada jabalina lleva su lema, que tiene fuerza significativa mayor que en los anteriores: “El brillo de una lanza para el poder de Dios”, “flechas de sangre para hacer caer a los heridos en la cólera de Dios”, “brillo de una espada que consume a los heridos de la impiedad en el juicio de Dios”. (344)

Deben agregarse todavía los nombres de los cuatro escudos de las torres: Micael, Gabriel, Sariel, Rafael, nombres de cuatro ángeles. (345)

De esta larga lista de lemas de insignias y jabalinas —así como ya hemos visto por los lemas de las trompetas— surge una nueva confirmación de que lo que ocupa y preocupa al autor es la idea de una guerra de Dios, llevada a cabo por los buenos, los hijos de la luz, contra los malvados, los hijos de las tinieblas, hasta la destrucción completa de los hijos de Belial y el restablecimiento de la paz y la alegría.

CULTO Y DOCTRINA

La fe y el espíritu que anima el texto, así como algunos aspectos relativos al culto, permiten llegar a la conclusión de que la corriente espiritual que tiene su expresión en esta obra —aún cuando en sus principios básicos permanece fiel al culto oficial de Jerusalem y a la fe en un Dios único creador del universo, manifestando el mismo afán de mejoramiento humano que emana de todos los escritos viejotestamentarios— tiene como máxima preocupación, la de una renovación final que sólo puede llegar a los buenos a través de la destrucción de los malos, que Dios y los hijos de la luz conseguirán en la guerra contra los hijos de las tinieblas.

El análisis de algunos puntos del texto ayuda a conocer la forma de culto y la doctrina del autor o los autores de esta obra.

En su lectura se observan ciertas diferencias con el culto tradicional, especialmente en la pág. II, donde el orden para el servicio del Templo resulta el siguiente: primero, el sumo

(344) VI, 2-3.

(345) IX, 15. Véase parte IV, cap. XVII.

sacerdote (*cohen harosh*); después, doce jefes de los sacerdotes en servicio de Dios y veintiséis sacerdotes en sus funciones. Les siguen los levitas, en número de doce, uno por cada tribu y los cincuenta y dos padres de toda la congregación (346). Los sacerdotes y levitas se dedican al servicio divino, mientras los padres de la congregación quedan en la puerta del santuario para el oficio del novilunio, del sábado, y de todos los días del año. (347)

Se insiste en estas líneas sobre la importancia del servicio continuo y, en la línea 5, se especifican los servicios del templo y se habla de "holocausto y sacrificios (348) y fumigaciones de incienso, según la voluntad de Dios, para expiar en nombre de toda su comunidad y para dedicarle sacrificios en la mesa de honor. (349)

Es evidente que se recuerdan los sacrificios en el santuario, pero previstos como algo para un tiempo futuro, es decir, el séptimo año de descanso, después de los primeros seis años de guerra. Esto ha sugerido la hipótesis de que el autor de esta obra no admitía el sacrificio para la época en la cual vivía. Del Médico supone que el autor pertenecía a una época posterior a la destrucción del templo y de ahí nace la idea del sacrificio como algo futuro y no actual. Otros, al relacionar al autor con los Esenios, insisten en los testimonios de Flavio Josefo y Filón, según los cuales los Esenios no enviaban sacrificios a Jerusalem. (350)

(346) La cantidad de 26 sacerdotes y servicios (*mishmarot*) y de 52 padres de la Congregación ha sugerido la hipótesis de que el autor del texto seguía, en vez del colendorio oficial de Jerusalem, un calendario solar. En este último, el año estaría dividido en cuatro tiempos, cada uno de tres meses de treinta días; al final de cada tiempo se oregaría un día; el año tendría, así, un conjunto de 364 días, divididos en 52 semanas y en 12 meses. El número de semanas de este colendorio, coincidiría con el de los servicios (26) por la mitad del año, mientras que el de los padres (52) correspondería a todos los meses del año, y el de los 12 levitas a los meses.

Los escritos bíblicos viejo testamento (I Crónica, 24) y postbíblicos (Flavio Josefo, Antig, 7, 14; Mishna, Talmud, etc.), hablan de 24 servicios (*mishmarot*) y no de 26 para el tiempo del segundo templo (tanto entre los sacerdotes como entre los levitas). Pero la división en 24 no procedería de la ley mosaico mismo, sino que sería susceptible de cambio en el tiempo. El número de 52 semanas se encuentra en el libro de los Jubileos VI, 23, sgs. y en el libro de Henoj, véase Yadin. Ob. cit., pág. 184-190.

(347) II, 1-4.

(348) Los palabras usados son "olot, zebajim"; no se encuentra "qorbam".

(349) Véase Ezequiel 45, 17; 44, 15-16. La mesa de honor es una clara referencia al templo.

(350) Sobre los noticias de Filón y Flavio Josefo y las relaciones con los Esenios, véase parte IV, cap. XV.

Las oraciones constituyen una de las partes más interesantes del culto. Como hemos ya visto, ocupan un lugar importante y son pronunciados por el sumo sacerdote, los sacerdotes y los levitas, en diferentes momentos de la guerra; por lo tanto, las oraciones de las cuales se habla en el texto, no tienen relación con el oficio cotidiano y no pueden servir como testimonio del mismo.

Los libros viejotestamentarios expresamente citados en el texto son *Números*, *Salmos*, *Isaías* y, especialmente, *Daniel* y *Ezequiel*. Pero puede decirse que casi todos los libros del *Antiguo Testamento*, aunque no estén directamente citados, están presentes en la memoria del autor; más aún, podría decirse que esta obra está esencialmente impregnada de la atmósfera tradicional y literaria del *Antiguo Testamento*.

Es importante la separación obvia de los dos cargos: el religioso y el civil. Hay un sumo sacerdote cuyo cometido es recitar oraciones, animar para la batalla; ocupa el primer lugar en el servicio divino del santuario futuro; hay, además, un príncipe (*nasi*) o jefe de toda la congregación. No debemos olvidar que esta separación se encuentra en otros escritos de Qumrán en relación a la espera del Mesías o, mejor dicho, de los dos Mesías, uno de Arón y otro de Israel. ⁽³⁵¹⁾

El concepto de Dios único y todopoderoso que domina en el *Antiguo Testamento* está presente desde el principio hasta el final. La tan conocida frase del Salmo ⁽³⁵²⁾ "Quién como Tú, oh Señor", aparece varias veces en distintas formas: "¿Quién puede como tú compararse a Ti en el cielo y en la tierra? ¿Quién ha cumplido grandes obras como tú las haces y tiene fuerza tan grande?". ⁽³⁵³⁾ "¿Quién como Tú en fuerza, Dios de Israel? ¿Qué ángel y príncipe es como la ayuda de Tu rostro?". ⁽³⁵⁴⁾

Junto a este concepto de unicidad y poder de Dios se encuentra el de Dios creador. En la página X, después de hacer una referencia a la creación del cielo y lo que en él

(351) "Regla", IX, 11.

(352) 35, 10.

(353) X, 8-9. Recuerda al Deuteronomio, 3, 24 y los Salmos 113, 5-6. Una expresión parecida en los Himnos VII, 28.

(354) XIII, 13-14.

hay, leemos: “12) el que crea la tierra y los límites de sus separaciones, 13) desierto, tierra de estepa y todos sus derivados con las irrupciones de las aguas y el límite de los mares, las fuentes de los ríos y la hendidura de los abismos, 14) las criaturas animales, las aves, los seres humanos y sus generaciones; la confusión de lengua, la separación de pueblos, el establecimiento de familias, 15) la herencia de tierras... las fiestas santas, las épocas del año y los límites...” (355)

También se encuentran otras facetas tradicionales del Dios verdad - justicia - misericordia. El doble concepto de justicia - misericordia es el que más se destaca en todo el libro: “Dios (terrible) en la gloria de tu reino (356) y en la asamblea de tus santos, estás en medio de nosotros para ayuda eterna” (357). “A menudo nos has salvado por tu misericordia y no según nuestras obras que nos han hecho actuar en forma mala según las culpas de nuestros pecados”. (358)

Esta misericordia de Dios, que se eleva por encima de todo pecado, para salvación y para ayuda eterna, es la que prepara, al final del libro, el rescate eterno de los buenos en la victoria sobre la maldad: “la mano de tu misericordia con nosotros, en rescate eterno, para hacer alejar el imperio del enemigo, sin que quede rastro”. (359)

Como hemos dicho ya en otra parte, Dios es aquí esencialmente el Dios de la lucha, de la guerra de los hijos de la luz, el que la ha establecido y que protagoniza la destrucción de los malvados hijos de Belial. Y como Dios de esta lucha en la que los hijos de la luz son los “bene Israel” —o una parte de ellos, por lo menos— y nadie más, Dios es aquí, más que en otros textos de Qumrán, el Dios de Israel. El concepto universalista de los profetas se ve limitado en esta obra que, si bien no fue especialmente escrita para la guerra con

(355) Los detalles de la creación son completamente tradicionales, incluso en el orden, cielo, tierra, animales, hombres, vida del género humano, tiempos fijos. Véase especialmente Salmos 104, Job 35 y 37, Ben Siraj 42-43, Jubileos 2. Entre las manuscritas de Qumrán: los Himnos 1. Para los detalles, el Génesis 1.

(356) Salmos 76, 7 y 13.

(357) XII, 6.

(358) XI 3-4.

(359) XVIII, 7-10.

los romanos, lo fue en vista de su aproximación. Y esta guerra sólo podía tener, a los ojos asustados de los judíos del s. I a. C. - I e. c., los contornos y matices de una guerra escatológica, por la magnitud y la desigualdad de las dos fuerzas en pugna.

Dios es en este texto, esencial y preponderantemente, el Dios de Israel, como en las páginas de los primeros cuatro libros del Pentateuco. El autor lo llama Dios de nuestros padres y recuerda, con esta expresión, las primitivas relaciones patriarcales con Dios y el antiguo pacto. Dice: "Tú eres el Dios de nuestros padres, tu nombre será bendecido eternamente. Y nosotros somos un pueblo eterno, y una alianza tú conciuiste con nuestros padres y la has conservado por sus generaciones 8) para los tiempos fijos de la eternidad. En todas las manifestaciones de tu gloria está el recuerdo de tu existencia en medio de nosotros para ayudar a un residuo y a una renovación de tu pacto 9) y para narrar las acciones de tu verdad y los juicios de las fuerzas de tu maravilla. Tú, Dios, nos rescataste para que te fuéramos un pueblo eterno y en el destino de luz nos has apartado 10) para tu verdad" (360). Y un poco más adelante, en forma de bendición, después de la victoria, se vuelve a insistir sobre el mismo concepto: "Bendito el Dios de Israel que conserva misericordia a tu alianza y promesa de 5) salvación para el pueblo de su rescate" (361); y casi al final del manuscrito, se repite una vez más: "Bendito tu nombre, Dios de los dioses, pues 7) obraste actos grandes con tu pueblo para hacer maravillas y conservaste tu alianza con nosotros desde entonces y abriste para nosotros las puertas de salvación". (362)

Sin embargo, la limitación del concepto de Dios al de Dios de Israel, que llevaría el autor del libro a la monolatría más que al monoteísmo profético, queda completamente superada cuando se insiste en el aspecto moral de la lucha y en la ayuda de Dios a los afligidos, los enfermos, los pobres. Así, el concepto de Dios misericordia —amor que se ha no-

(360) XIII, 7-10.

(361) XIV, 4-5.

(362) XVIII, 6-7.

tado en los otros textos de Qumrán, aparece aquí también con palabras que recuerdan por un lado a los profetas y, por otro, a algunos libros deuterocanónicos y apócrifos y a algunas páginas del *Nuevo Testamento*.

En la pág. XIV, después de la bendición para el fin de la guerra, el texto se detiene en la obra maravillosa que Dios ha realizado con la victoria “para levantar con justicia (6) el corazón del afligido, para abrir la boca a los mudos, para que elogien su fuerza y (las manos) débiles, para que aprendan la guerra. Y da a los flojos de rodillas un pie firme 7) y lomos sólidos a quien tiene la espalda enferma. Con los pobres de espíritu destruye un corazón torcido y con los puros en sus caminos, será destruída toda nación de maldad”. (363)

Una idea parecida aparece en una página anterior, como conclusión de la oración para la batalla, después de la cita de Isaías 31, 18: “pues en manos de los pobres hará prisioneros a los enemigos de todos los países y en manos de los que han sido abatidos en el polvo hará caer a los fuertes de los pueblos”. (364)

LOS ANGELES

Los ángeles acompañan a Dios en sus tareas de guerra. Más que en otras obras de Qumrán, en ésta se ve testimoniada la creencia en los ángeles y en su labor. Existirían dos categorías, los ángeles buenos y los malos. Los buenos reciben varios nombres, desde el más común y propio de “ángeles” (*melajim*) hasta el más elevado de “santos” y “espíritus”.

El nombre “ángeles” está en forma absoluta (365) y en expresiones diversas: “ejército de los ángeles”, “ángeles del Santo”. (366)

También la denominación “dioses” (*elim*) se encuentra en forma absoluta (367) o en diferentes expresiones como

(363) XIV, 5-7. Véase Isaías 35.

(364) XI, 13.

(365) XII, 7.

(366) VII, 6.

(367) I, 11; XIV, 15; XIV, 16; XV, 14; XVII, 7. También en los “Himnos”, IX, 8. Daniel usa Elim con el mismo significado de ángeles, XI, 36.

“congregación de dioses”, en contraposición a “la comunidad de los hombres”. (368)

Encontramos también las denominaciones de fuertes (*giborim*) (369), espíritus (*rujot*) (370), santos (*kidushim*) en diferentes expresiones. (371)

El otro grupo, está constituido por los ángeles del mal, llamados: ángeles de destrucción (372); uno de ellos recibe el nombre especial de “ángel de odio” (*malaj mastema*) (373). También se designan con las expresiones “espíritus de su partido” (374) y “espíritus de su ofensa”. (375)

En el grupo de los ángeles buenos se destacan cuatro nombres: *Micael*, *Gabriel*, *Sariel*, *Rafael*, (376). En el grupo de los malos, sólo uno: *Belial*.

El jefe de los ángeles buenos, el ángel de la verdad y la justicia, que ayuda a los hijos de la luz para la victoria es *Micael*, príncipe de la luz (377). El jefe de los malos, el que guía a los hijos de la tinieblas, es *Belial*.

En ninguno de los libros canónicos aparecen los cuatro nombres de los ángeles buenos. En *Daniel*, donde se habla especialmente de ellos, se nombra sólo a Gabriel y Micael, Rafael aparece en los Deuterocanónicos, en Tobías XII, 15. Sólo en los apócrifos se encuentra una angelología completa, una división en grupos, el nombre de los jefes y sus tareas hasta el fin de los días. (378)

¿Marcarían los textos de Qumrán, con su angelología desarrollada —aunque en forma más limitada que en los Apócrifos— el momento de transición entre los textos bíblicos y

(368) I, 10.

(369) XII, 7; XV, 14.

(370) X, 12; XII, 8.

(371) I, 16; X, 12; XII, 1; XII, 4; XII, 6.

(372) XIII, 12. La misma expresión en la Regla IV, 12 y en el Documento de Damasco, II, 6.

(373) XIII, 11. Véase Oseas, 9, 7. Esta expresión, que se interpreta comúnmente como nombre propio de un ángel, Mastema, se encuentra muchos veces en los Jubileos. Véase parte IV, cap. XVII.

(374) XIII, 2; XIII, 11-12.

(375) XIV, 10.

(376) IV, 15-16.

(377) XIII, 10; XVII, 6. Padría corresponder al "Oriel" del libro de Henaj?

(378) Para mayores detalles véase parte IV, cap. XVII de este trabajo.

los Apócrifos? ¿Representarían estos textos el desarrollo de una creencia en los ángeles que, partiendo de la primitiva tradición viejo testamentaria, adquiere ya mayor importancia en el libro de Daniel? (379) ¿Provendría ella de contactos más cerrados o de asimilación de creencias mazdaicas, que los judíos aprendieron a conocer durante su destierro en Babilonia? (380)

Como hemos dicho ya, el papel de estos ángeles es luchar junto a los hombres en la guerra de Dios: los buenos, junto a los hijos de la luz; los malos, junto a los hijos de las tinieblas. Son ellos los intermediarios entre Dios y los hombres y sus instrumentos para que, en el día por él establecido, termine el poder del ángel de las tinieblas y triunfe el bien. Sin embargo, ellos sólo pueden actuar por voluntad de Dios y son sus criaturas. El mismo Belial, príncipe del mal que se opone a la divinidad, ha sido creado por Dios y su actuación está establecida desde siempre hasta el momento que Dios fijara para la destrucción de todas las huestes del mal. Vemos así, que también de este texto surge un determinismo dualístico. (381)

“10) Desde siempre diste al príncipe de la luz la vigilancia para ayudarnos y en (su destino están los hijos de la justicia y todos los espíritus de verdad en su gobierno. Pero tú 11) creaste a Belial para la fosa, ángel de la persecución. Y en las tinieblas (de su imperio) y en su consejo está hacer el mal y atormentar; y todos los espíritus 12) de su partido, ángeles de destrucción, marcharán en los pactos de las tinieblas. Pero nosotros, partido de tu verdad, nos alegraremos 13) por tu fuerza y gozaremos en tu salvación y estaremos jubilosos por tu ayu(da y por) tu paz”. (382)

Este dualismo es característico en toda la obra: dos fuerzas en oposición, dos enemigos, dos huestes celestes, Micael y Belial, el mal y el bien. Es un dualismo individual proyectado colectivamente entre los hombres y que los separa en hijos

(379) La angelología de este texto parece inspirada en el libro de Daniel, incluso en los nombres de los ángeles y en sus atribuciones.

(380) Véase parte IV, cap. XVI.

(381) Véase la "Regla" III, 13-25; pág. 100 de este trabajo.

(382) XIII, 10-13.

de la luz e hijos de las tinieblas. En ella se encuentra la misma contradicción entre libertad de elección y determinismo que, en los "Himnos" y en la "Regla", se limitaba al individuo y que aquí se presenta en forma colectiva. El fin nacional del libro se proyecta también en las creencias. Los buenos no son los que individualmente han elegido el bien, sino el "pueblo de tu verdad". Y con esta expresión el autor entiende "el pueblo que tú, Dios, has elegido como portador de tu verdad y con el cual hiciste el pacto eterno". Y así como en los otros libros parecía no existir el libre albedrío porque Dios, desde siempre, desde antes de su nacimiento, ha colocado al hombre en el grupo de los buenos o de los malos (383), en éste, no hay libre elección individual o colectiva, porque Dios, desde siempre, ha elegido al pueblo de su verdad y al individuo que a él debe pertenecer. Lo mismo puede decirse de Belial que, desde siempre, ha sido creado "para la fosa", ángel de la persecución, y de los que lo siguen, que son los que Dios ha dejado fuera de su pueblo, los enemigos de su pueblo, los que no creen en él. Parecería nuevamente en este texto, que los siglos de predicación profética hubieran sido olvidados. Pero el aliento de paz y alegría que corre por todas las páginas, como consecuencia de esta guerra santa, lo acercan de nuevo a la más auténtica predicación bíblica; sólo que, como en las otras obras las contradicciones abundan y hacen difícil extraer una doctrina consecuente y clara.

Desde la primera página resulta evidente que Dios ha establecido un momento determinado para el fin del mal: "3) Conocimiento y justicia resplandecerán sobre todos los límites de la tierra y habrá luz en el momento del fin de todos los tiempos establecidos para las tinieblas. Y en el tiempo establecido por Dios resplandecerá la gloria de su grandeza por todos los confines 9) del mundo para que haya paz y bendición, gloria, alegría, longevidad de días para todos los hijos de la luz. Y en ese día caerán los Kittim, día de lucha y de dura caza frente al Dios 10) de Israel; pues

(383) Véase esta misma parte a propósito de la Regla, cap. X.

es el día establecido por él desde entonces, para una guerra de exterminio de los hijos de las tinieblas". (384)

En forma más elocuente e histórica se vuelve a lo mismo en la pág. XI: "Desde entonces tú nos revelaste el tiempo establecido por la fuerza de tu mano contra los Kittim, diciendo: Perecerá Asiria por espada que no será de hombre, una espada 12) no humana la devorará" (385). En relación a la guerra que va a desarrollarse como introducción a un período de paz eterna, encontramos la misma idea de predestinación: "Ya que desde entonces tú estableciste para ti el día de la lucha... 15) ... para ayudar a la verdad y para exterminar la culpabilidad, para destruir las tinieblas y reforzar la luz y para ... 16) ... para que exista un orden eterno y para exterminar a todos los hijos de las tinieblas y haya alegría para todos (los hijos de la luz)". (386)

La culminación de esta predestinación colectiva, aunque exclusivamente en el campo moral, se encuentra unas páginas más adelante: "Fortaleceos para la guerra de Dios, pues este día es tiempo establecido por Dios para hacer guerra contra todo ejérci(to de Belial y para hacer just)icia contra toda carne. El Dios de Israel levanta su mano con su fuerza maravillosa 14) contra todo espíritu de mal(dad, las huestes de los fue)rtes de los ángeles se ciñen para la guerra y las filas de los santos, 15) se preparan para el día..."; el final de la página no puede leerse y continúa en la siguiente: "hasta el exterminio de toda fuente de (impureza)". (387)

Encontramos otra afirmación determinista en la página XVII, 5: "hoy es el día establecido para abatir y destruir al príncipe del reino del mal".

LA EPOCA MESIANICA

La consecuencia del día del Señor, del fin de la guerra, del triunfo del bien, es el comienzo de una época de paz y de eterna alegría que podría llamarse mesiánica, a pesar de

(384) I, 8-10. Fraseología típica de la escatología bíblica y apócrifa. En los manuscritos de Qumrán se encuentra algo parecido en la Regla IV, 6-8.

(385) XI, 11-12; Isaías, 31, 8.

(386) XIII, 14-16.

(387) XV, 12-15; XVI, 1.

que en este texto no aparece ninguna figura de corte especial y nunca se hace referencia al advenimiento del Mesías.

Con estas palabras describe el autor la época del triunfo de la luz: "En el tiempo establecido por Dios resplandecerá la gloria de su grandeza por todos los confines del mundo para que haya paz y bendición, gloria y alegría, longevidad de días para todos los hijos de la luz" (388). Unas líneas más abajo, las palabras de *Daniel* vuelven con un nuevo matiz; grande es la amargura y el pueblo, a través de su sufrimiento —único en el mundo— conseguirá el rescate de Dios. La escatología de los Apócrifos, que tan grande difusión ha tenido, especialmente en el género apocalíptico, encuentra aquí un eslabón más. Sin embargo, la referencia al sufrimiento como medio de rescate, nos acerca a una doctrina propia del cristianismo primitivo. Pero aquí, como ya hemos notado, el sufrimiento y el rescate son colectivos: del pueblo y no del individuo. Dice el texto: "Y será tiempo 12) de angustia (389) poderosa para el pueblo del rescate de Dios y en todas sus angustias no habrá otro que haya sufrido tanto como él hasta el fin, para el rescate eterno". (390)

Y, más adelante, el rescate y el triunfo final adquieren contornos de maravillosa esperanza mesiánica, con una fraseología que ora se acerca a los profetas, ora a los libros apócrifos. "El Dios de Israel reinará (391), con los santos de su pueblo manifestará su poderío" (392). "Por medio de tus ungidos, 8) los videntes de tus testimonios, nos has comunicado los lími(tes) de las guerras de tus manos para combatir (393) contra tus enemigos, para destruir las huestes de Belial, siete 9) naciones de vanidad por medio de los pobres de tu rescate, con fuerza y paz para una fuerza maravillosa y un corazón que se consume hacia la puerta de la esperanza" (394). "Desde entonces, tú has establecido un día de lucha... 15) ...para ayudar con verdad, a abatir la ini-

(388) I, 8-9.

(389) *Daniel*, 12,1.

(390) I, 11-12.

(391) *Abdia*, 21.

(392) VI, 6. *Salmos*, 60, 14; 108, 14.

(393) Hay una corrección interlineal: "para endurecer".

(394) XI, 7-9.

quidad, a destruir las tinieblas y a fortalecer la luz” (395). “El día establecido por él para abatir y destruir al príncipe del imperio 6) del mal. Y enviará ayuda eterna para el partido de su rescate con la fuerza de un ángel maravilloso por el poder, Micael, en la luz eterna, 7) para iluminar con alegría la casa de Israel, paz y bendición para el partido de Dios. Para levantar entre los ángeles el gobierno de Micael y el imperio 8) de Israel sobre toda carne. Y la justicia se alegrará en las alturas y todo hijo de su verdad será jubiloso en el conocimiento eterno”. (396)

El tiempo esperado y ansiado es siempre una época de paz, en la cual triunfará sobre todos los pueblos el conocimiento de Dios. Los matices que, dentro de esta espera y esperanza, nos parecen nuevos, se deben a un lógico proceso histórico. Es, en el fondo, la paz material y espiritual a la cual se tiende en todos los períodos cruciales. Y el período del segundo templo, desde el dominio de los Seléucidas hasta la guerra con Roma y la destrucción del templo, fue “período de amargura”; y no de simple “amargura”, como dice *Daniel*, sino de “desesperante amargura”, como dice el autor de este texto. La espera de una guerra resolutoria, la impresión de la cercanía del fin de los días, anunciado por los Profetas, la atmósfera ansiosa por un tiempo mejor, único refugio para el tiempo presente, sólo pueden confirmar la hipótesis de que la época del o de los autores de este texto, es inmediatamente anterior a la guerra contra Roma.

En el rápido análisis de este manuscrito de Qumrán, hemos hecho algunas observaciones, que, en realidad, coinciden con el análisis de los otros textos. La doctrina, el ambiente histórico, el culto, las costumbres, tienen semejanzas evidentes que nos inducen a situar estos textos, dentro de una misma corriente espiritual y en un mismo período histórico.

(395) XIII, 14-15.

(396) XVII, 5-8.

Capítulo XII

OTROS TEXTOS (FRAGMENTOS MENORES)

“DESCRIPCION DE LA NUEVA JERUSALEM” (397)

Entre los manuscritos encontrados en la gruta I de Qumran, hay 22 fragmentos en arameo de un texto que, en la publicación de Barthélemy y Milik, lleva el título de “*Descripción de la Nueva Jerusalem*”. Se han encontrado, en las grutas II, IV y V, otros fragmentos que parecen ser de la misma obra.

Según los editores, el grupo de estos fragmentos no parece homogéneo y podrían pertenecer a una apocalipsis inspirada en los últimos capítulos de *Ezequiel* (40-48), que abarcan la descripción de la nueva Jerusalem, del nuevo templo y de su ritual. Muy poco es lo que puede leerse en los fragmentos de la gruta I; sin embargo, en los de la gruta II (trece en total, uno de ellos de aproximadamente veinte líneas) hay detalles interesantes (398) en relación a un Israel del futuro. Este texto entraría, por lo tanto, dentro de la literatura escatológica-apocalíptica.

Se habla de un edificio del santuario, de los objetos del culto, del servicio. En el frag. I se lee: “dos montones de panes”, “dos panes”, que parecerían destinados a una persona no bien especificada y “a su segundo en pie”. ¿Se trataría del sacerdote y de su ayudante? Siempre en el mismo fragmento se habla de “catorce sacerdotes”.

El fragmento 3 parece tratar la descripción del templo. Baillet observa que hay en estos fragmentos paralelos

(397) D. Borthélemy and J. T. Milik, ob. cit., pág. 134-135, pl. XXXI.

(398) M. Baillet: *Fragments araméens de Qumran 2. Description de la Jerusalem Nouvelle* en RB., 1955, pág. 222-245.

evidentes con la liturgia del templo de Jerusalem, como se conoce a través de los textos bíblicos y “*Antigüedades judaicas*” de Flavio Josefo.

LAS TRES LENGUAS DE FUEGO (399)

Otro texto de IQ está representado por un grupo de dieciséis fragmentos, también apocalípticos, que en el libro de Barthélemy y Milik son llamados “*Liturgia de las tres lenguas de fuego*”. En lo poco que puede leerse parece haber referencias a una guerra en la que Dios está presente. La fraseología recuerda el texto de la “*Guerra*”.

En el fragmento 3, dice: “La grandeza de la fuerza de los gloriosos”. En dos fragmentos, 1 y 2, se habla de “la piedra” y de “las tres lenguas de fuego”, cuya interpretación resulta difícil.

EL LIBRO DE LOS MISTERIOS (400)

Un grupo de catorce fragmentos —de los cuales el fragmento 1 es el más extenso, mientras que los otros son muy pequeños y de lectura incierta— es uno de los más interesantes de IQ, por ciertos parecidos que en él pueden encontrarse con otros manuscritos de Qumrán.

Según Barthélemy y Milik, el texto pertenecería al género pseudoepigráfico, incluyendo revelaciones de un personaje imaginario, quizás un patriarca. La palabra “misterio” o “misterios”, en su forma hebrea “*raz*” que se encuentra también en los otros manuscritos de Qumrán, vuelve aquí con mucha frecuencia.

Además de esta preponderancia de la idea de “misterios”, hay en el texto una afirmación del dualismo del mal y del bien, de oscuridad y de luz, cierto determinismo para los que siguen el bien y los que siguen el mal; y el anuncio del triunfo del bien sobre el mal, que llegará cuando el conocimiento llene el mundo y la palabra se cumpla. Pero esta fe

(399) D. Borhélemy and J. T. Milik, ob. cit., pág. 130-132, pl. XXX.

(400) D. Borhélemy and J. T. Milik, ob. cit., pág. 102-107, pl. XXI, XXII.

en un porvenir mejor está seguida de consideraciones muy amargas sobre la naturaleza humana; se siente una atmósfera parecida a la que impregnaba el texto de la *Guerra*.

Citamos algunas líneas del fragmento I de la columna I, según la traducción publicada por Barthélemy y Milik: "5) ¡He aquí para vosotros el signo de que esto se cumplirá! Cuando los descendientes de la iniquidad sean encerrados, el mal, ante la justicia, se irá como se va la oscuridad ante 6) la luz; y como desaparece el humo, y no hay más rastro de él, así desaparecerá el mal para siempre y la justicia aparecerá como el sol, medida 7) del mundo; y todos los que detienen los misterios maravillosos no existirán más. Y el conocimiento llenará al mundo y no habrá nunca más locura. 8) Seguramente la palabra se cumplirá y verdad es la predicción. Y esto es como vosotros reconoceréis que ella es irrevocable. ¿Acaso todos 9) los pueblos no odian la iniquidad? Sin embargo, la practican. ¿Acaso (no brota) de la boca de todas las naciones el elogio de la veracidad? 10) sin embargo, ¿existe un labio o una boca que persevera en ella? ¿Cuál pueblo está satisfecho (de verse) oprimido por uno más fuerte que él? ¿Quién estaría satisfecho de ser despojado injustamente de sus bienes? (Sin embargo) ¿dónde existe un pueblo que no haya oprimido a otro? ¿Dónde existe una nación que no haya despojado (a otra de sus bienes)?"

No hay duda que las consideraciones expresadas en este texto son muy amargas y pueden ser la expresión de una época difícil. Probablemente el fragmento de la columna II encierre algo parecido; aquí las apreciaciones que se hacen toman su punto de partida en la observación del destino de los justos y de los impíos. Hemos visto ya en el análisis de las *Interpretaciones* de los textos bíblicos, que el problema del destino de los justos y de los malvados, en la vida terrena, preocupaba esencialmente a los autores de estos textos.

En cuanto al contenido doctrinario, nos parece especialmente interesante el pequeño fragmento 6 en el cual se lee: "El perdonará sus pecados para siempre ante su rostro para perdonar...".

Es otro pequeño grupo de 5 fragmentos de IQ; algunos están en buenas condiciones, pero el estado de los otros hace difícil la lectura.

En el fragmento 3, col. I, se nota la misma división dualista entre el bien y el mal, entre los justos y los malvados y el triunfo de los justos. Reproducimos aquí la traducción de Barthélemy y Milik: "1) ... y él ha ordenado... 2) ... al destino del justo y para los impíos el destino 3)... en sus huesos una ignominia para toda carne; pero los justos 4)... de prosperar gracias al adorno del cielo y los productos de la tierra (son) para los animales 5)... entre el justo y el impío. Y tú has hecho de los impíos nuestro rescate y de los rebeldes 6 (nuestro...) el exterminio de todos nuestros enemigos. Y nosotros celebraremos tu Nombre para siempre 7) ...ya que es por esto que tú nos has creado y es la razón por la cual (nosotros) te (decimos): Sé bendito 8)...

La columna II parece especialmente dedicada a la descripción de los pecados de los impíos, su castigo y, por otro lado, la elección del pueblo de Dios. Vuelve aquí una predestinación colectiva con un fin nacional, como se lee en el texto de la *Guerra*. Parece haber, así como en las líneas 7-8 del fragmento I del libro de los *Misterios*, una referencia a una revelación especial que podría acercarse a la doctrina cristiana de la revelación.

Esta es la traducción del fragmento de la columna II hecha por Barthélemy y Milik: "3) Mas el género de los hombres no prestaba atención a todo lo que Tú le has hecho heredar y no te reconocen 4) (en to)das tus palabras y actúan de manera impía contra cada una (de ellas); así, ellos no prestan atención a tu gran poder. Entonces, Tú los rechazarás, ya que tú no amas 5) la i(niqui)dad y el impío no resistirá ante ti. Pero tu te has elegido a un pueblo en la época de tu benevolencia ya que tú has recordado tu alianza con ellos 6) y tú los (has establecido) separándolos de todos los pueblos, como una cosa santa y tú has renovado tu alian-

(401) D. Barthélemy and J. T. Milik, *ob. cit.*, pág. 136; 152-55; XXXI.

za con ellos por medio de la visión de Gloria y de las palabras 7) de tu (espíritu) santo (trasmitidas) por las obras de tus manos. Y tu derecha ha escrito para hacerles conocer las reglas de gloria y las ascensiones de eternidad 8)... a ellos un Pastor fiel..."

Luego del rápido análisis realizado de los fragmentos menores de IQ, puede apreciarse que los puntos básicos que guían a los autores de estos textos son los mismos que hemos encontrado en otros rollos de Qumrán: la preocupación frente a la existencia del bien y del mal y la búsqueda de una solución hacia el bien; la fe en la justicia de Dios todopoderoso, que puede tardar en llegar, pero que inexorablemente llegará, para destruir el mal y lograr el triunfo del bien.

EL DOCUMENTO DE DAMASCO

Entre los fragmentos de la gruta 4 y de la gruta 6, hay algunos muy pequeños que se consideraron parte integrante de la obra conocida con el título de "*Documento de Damasco*", "*Pacto de Damasco*" o "*Documento Saduceo*", cuyo texto casi completo fue encontrado en la *Genizá* de Cairo y publicado en 1913 (402). Pero estos fragmentos, no nos parecen suficientemente claros como para permitir esta identificación. En efecto, en ninguno de ellos se han encontrado frases textuales del "*Documento*", de manera que los mismos editores sugieren variantes y ampliaciones al texto ya conocido, sobre la base de lo que se ha encontrado en Qumrán.

Pero, independientemente de la interpretación de estos fragmentos, nos parece oportuno referirnos igualmente al "*Documento de Damasco*", por sus evidentes y asombrosas semejanzas con los otros textos de Qumrán ya examinados.

Desde la lectura de los primeros textos de Qumrán, apareció clara la relación entre ellos y el "*Documento de Da-*

(402) Charles: *The apocrypha and pseudoepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913. Para los fragmentos de Qumron: M. Boillet: *Fragments du Document de Damas Qumran grotte 6* (planche II) en RB. 1956, págs. 513-23. Los citas del Documento de Damasco son tomados del libro de Charles, en la traducción publicado en *Borrows: Les manuscrits de la Mer Morte*, págs. 399-416.

masco". Este había sido considerado, desde el principio, como una obra en uso entre los Caraítas, cuyo origen y desarrollo parecía estar relatado en el texto mismo. En general los estudiosos estuvieron de acuerdo en colocar la obra entre los siglos VII-VIII e. c. Hubo, sin embargo, algunas hipótesis que colocaban la composición de la obra en los años anteriores a la caída del templo; y otras que la retrotraían a la época macabeica. En caso de aceptar la identificación de los fragmentos de Qumrán con esta obra, estas dos hipótesis adquirirían naturalmente consistencia.

En I, 11 el "*Documento*" habla de "un maestro de justicia para conducirlos por un camino según su corazón"; en la línea 14 de la misma página, de "un hombre de irrisión que predicó en Israel palabras mentirosas y los hizo errar por un desierto sin caminos y ellos se alejaron de las sendas de la justicia y sobrepasaron los límites que sus antepasados habían fijado para su herencia; atrayendo así sobre ellos las maldiciones de su alianza, los entregó a la espada que ejecuta la venganza de la alianza". Es evidente que existe aquí la misma contraposición encontrada en la *Interpretación de Habacuc* entre dos hombres y dos poderes, el del bien y el del mal.

Pero los paralelos no se limitan a esto; en efecto, también en la parte doctrinaria, hay evidente relación con los textos de Qumrán. Dios es, también, aquí, conocimiento, sabiduría, amor, caridad. En el cap. II, se lee: "Dios ama el conocimiento de la sabiduría y ha colocado ante él la sana sabiduría; la prudencia y el conocimiento lo sirven. La paciencia está con él y la abundancia de perdón para perdonar a los que se alejan del pecado".

Las relaciones entre Dios y los hombres tienen un sello determinista. Así, el mismo capítulo II habla de los malos: "Ya que Dios no los ha elegido desde el origen del mundo; sino que, antes de que fueran formados, ha sabido de sus obras y detestado sus generaciones, y ha escondido su rostro al país y al pueblo, hasta que sean consumidos, ya que él ha conocido los años de su duración y el número y la explicación de sus tiempos por todo lo que existe a través de los si-

glos y las cosas que llegarán hasta lo que debe suceder en su tiempo por todos los años de la eternidad”.

El texto revelado es, naturalmente, el *Antiguo Testamento* y, especialmente, el *Pentateuco*, como se lee en el cap. XIX: “Así hay que comprometerse a volver a la doctrina de Moisés pues todo allí está especificado”.

La expectativa mesiánica es evidente. El cap. VIII habla de “El que enseñará la justicia en el fin de los días”, que llegará como término de un período de iniquidad que también parece tener una duración de cuarenta años: “Desde el día de la reunión del Maestro único hasta el aniquilamiento de los hombres de guerra que volverán con el hombre de mentira, habrá cerca de 40 años ⁽⁴⁰³⁾. Después de esto, habrá por fin paz y alegría para los secuaces de Dios” ⁽⁴⁰⁴⁾. En el mismo capítulo parece expresarse la espera tradicional de un solo Mesías: “Cuando llegará el Mesías de Arón y de Israel, como fue en el tiempo de la primera visita”; y un poco más adelante: “pero los que se han alejado, han actuado con traición y se han apartado del pozo de agua viva, no serán contados más en asamblea del pueblo y no serán inscriptos en su registro, desde el día de la reunión del maestro único, hasta que surja un Mesías de Arón y de Israel”.

Los ángeles también tienen su lugar destacado en el “*Documento*”. Se habla varias veces de ellos como de los “guardianes del cielo” y se hace la separación en ángeles buenos y ángeles malos. Entre los malos se nombra claramente a Belial ⁽⁴⁰⁵⁾ y a un ángel de la hostilidad. ⁽⁴⁰⁶⁾

Las costumbres que refleja este texto son muy parecidas a las que nos muestra el texto de la “*Regla*”. Se da mucha importancia a la purificación. El ordenamiento de los jueces parece ser también el mismo. En efecto, el número de los jueces de la Congregación es aquí de diez; cuatro de Levi y Arón y seis de Israel, “instruídos en el libro de Hgw(hegu(?)) y en la enseñanza de la alianza, desde los veinticinco

(403) Lo mismo en la “Interpretación del salmo 37” y en la “Guerra”.

(404) Cap. IX.

(405) Cap. VI.

(406) Cap. XX.

a los sesenta años de edad" (407). Recordamos que, en el anexo a la "Regla" y en el manuscrito de la *Guerra*, se habla de los mismos límites de edad. En la pág. XVII se hace referencia a una jerarquía en los campos, según la cual todos los miembros serán inscriptos por su nombre: "primero los sacerdotes; segundo, los levitas; tercero, los hijos de Israel; cuarto, los prosélitos. En este orden se sentarán y se informarán de todo asunto".

La costumbre de los sacrificios, acerca de cuya admisión en los textos de Qumrán mucho se ha discutido, parece evidente en el *Documento*: "Que no se envíen al altar, ni holocausto ni ofrecimiento alimenticio, ni incienso, ni leña, por manos de un hombre impuro, por miedo que contamine el altar". (408)

La observación del sábado es muy estricta y sobre ella se insiste varias veces (409). De las fiestas también se habla, haciendo referencia a "un libro de las divisiones del tiempo según sus Jubileos y sus semanas", refiriéndose a una equivocación de Israel en el cómputo del tiempo (410). Hay, también, referencias a costumbres de trabajo: "el salario de dos días por mes, por lo menos, entregarán al superintendente" (411). De esto puede deducirse que, a diferencia del texto de la *Regla*, aquí no se exige la renuncia total de los bienes.

Las reglas morales son muy similares a las de la *Regla*. Se lee en el cap. III: "que vosotros elijáis lo que él ama y rechaceis lo que él odia, para marchar perfectamente en todos sus caminos y no errar siguiendo los impulsos culpables o de ojos de fornicación". Y en el cap. VIII: "amar cada uno a su hermano como a sí mismo, sostener por mano al pobre, al necesitado, al prosélito, buscar cada uno paz con su hermano. No guardar rencor, mantenerse puro". Cap. X: "no presentar acusación contra su prójimo sin haberle antes reprochado ante testimonios, no acusarlo en la cólera, no

(407) Cop. XI.

(408) Cop. XIV.

(409) Cop. XIII.

(410) Cop. XX. Podría ser una referencia al uso de un colendario distinto, como se nota, aunque menos claramente, en los manuscritos de Qumrán. Este colendario solar, coincide con el del libro de Los Jubileos. Véase la parte IV de este trabajo.

(411) Cop. XVIII.

denunciarlo para humillarlo, no vengarse, no violar la ley, de ninguna manera”.

En el cap. XVI se habla de una iniciación que, en ciertas expresiones, recuerda también a la *Regla*: “Cada uno de los que se unirán a su congregación, será examinado por el superintendente en sus obras, en su entendimiento, en su fuerza, en su capacidad, en su riqueza. Se lo inscribirá en su rango, según su condición en el partido de la verdad... y ninguno de los que entran en la alianza de Dios tendrá contacto con los hijos de la fosa”.

A través de este rápido análisis resultan evidentes los paralelos entre este texto y los de Qumrán. ⁽⁴¹²⁾

(412) Véase, más adelante, la parte IV.

Parte IV

LOS MANUSCRITOS DE QUMRAN

SU IDENTIFICACION Y RELACIONES CON EL
AMBIENTE RELIGIOSO - ESPIRITUAL
CONTEMPORANEO

Capítulo XIII

IDENTIFICACION CRONOLOGICA DE LOS MANUSCRITOS EXTRABIBLICOS DE QUMRAN

En la parte I de este trabajo ⁽⁴¹³⁾ se ha hecho una rápida referencia al problema de la época de los manuscritos bíblicos y extrabíblicos de Qumrán, y se ha notado que la más aceptada, después de muchas hipótesis y discusiones todavía no acabadas, es la que incluye los siglos I a. C. - I e. c. Con esta época, según los arqueólogos, concordarían las excavaciones realizadas en Khirbet Qumrán; según los paleógrafos, varias inscripciones en tumbas y sellos; y, según los científicos, la prueba del carbono 14.

Ya que uno de los elementos más importantes para la identificación de la época de una obra está constituido por las referencias históricas, literarias, religiosas y de costumbres que en ella se encuentran, volvemos ahora, después de haber analizado los textos de Qumran y conociendo ya los elementos que los componen, a considerar el problema de su fecha.

LAS INTERPRETACIONES DE LOS TEXTOS BIBLICOS

Acercas de la fecha de composición de las "*Interpretaciones*" de los textos bíblicos ⁽⁴¹⁴⁾ las opiniones de los estudiosos siguen siendo diversas, a pesar de que la hipótesis que parece tener más éxito es la que las coloca a comienzos de la segunda mitad del s. I a. C.

(413) Págs. 24-28.

(414) Parte III. Págs. 53-63.

Sin detenernos en la hipótesis de Zeitlin (415) que ve en los manuscritos una falsificación, y los coloca en época medieval, nos referimos a otras que se basan en elementos internos de las mismas obras.

Como hemos visto, la *Interpretación de Habacuc* habla de un pueblo invasor, los *Kittim*, de un hombre excepcional que lleva el título de *Maestro de Justicia*, de su perseguidor, *el sacerdote malvado*, de un *hombre o predicador de mentira* y de *la casa de Abasalón*. Algunos de estos personajes vuelven a encontrarse en las *Interpretaciones de Nahum*, de *Miqueas* y del *Salmo 37*.

La primera identificación intentada, ha sido la de los *Kittim*.

El nombre *Kittim* se encuentra varias veces en la Biblia y, en la mayoría de ellas, constituye una referencia a la isla de Chipre. En el *Génesis*, 10,4 es el nombre de uno de los descendientes de Yafet, un hijo de Yavan; en los *Números*, 24,24, en uno de los oráculos de Balaam, se nombran los *Kittim* para indicar pueblos de regiones situadas a occidente de Palestina; en *Isaías*, 23,1, en el oráculo contra Tiro, se habla de un pueblo que procede de la tierra de los *Kittim*, también con evidente referencia a una tierra situada a occidente de Palestina; en *Daniel XI*, 30, se habla de "las naves de *Kittim*, refiriéndose a las naves romanas. En *I Macabeos*, I, 1 y VIII, 5, se llama *Kittim* a los Macedonios.

De los textos bíblicos citados podría extraerse la conclusión que, en general, el nombre *Kittim* se relaciona en la Biblia con algún enemigo que procede de occidente. En este sentido, la interrogante planteada en los textos de Qumrán acerca de los *Kittim* puede formularse en forma muy limitada: ¿Son aquí los *Kittim* los griegos, como en los *Macabeos* o los romanos, como en *Daniel*?

A través del estudio detenido de la descripción de los *Kittim*, como aparece en la *Interpretación de Habacuc* y con relación a los acontecimientos relatados, algunos estudio-

(415) Uno serie de artículos publicados en JQR., desde 1949 a 1951, especialmente: *The alleged antiquity of the scrolls*, 1949, págs. 57-58; *The Hebrew scrolls: once more and finally*, 1951, págs. 1-58.

sos (416) han llegado a la conclusión que los *Kittim* deben ser identificados con los Griegos y, más exactamente, con los Seléucidas (417) y, el período histórico, con el de las guerras macabeicas. Otros, por el contrario, apoyándose en la descripción del terror que los *Kittim* infunden alrededor de ellos, y en una frase de la *Interpretación de Habacuc*: “sacrifican a sus insignias” (418), los han identificado con los Romanos (419). Cuando ya la mayoría de los estudiosos se inclinaban hacia la identificación con los Romanos, esta hipótesis recibió un nuevo aporte con la lectura de una frase de la *Interpretación de Nahum*, en la que se separan claramente los reyes de Grecia de los *Kittim*: “los reyes de Grecia, desde Antíoco hasta la estabilización de los dominadores *Kittim*” (420). Además, el estudio minucioso que Y. Yadin ha llevado a cabo sobre el manuscrito de la *Guerra*, ha puesto en evidencia varios elementos importantes (armas, sistemas de combate, etc.) que confirman la identificación de los *Kittim* con los romanos y, la época, con la de la ocupación romana y no con la de la ocupación griega.

Si los *Kittim* que destruyen y difunden terror fueran los romanos, la obra no puede haber sido escrita antes del s. I a. C., época en la cual los romanos empezaron a llegar a Palestina; si, por el contrario, se insiste en la identificación

(416) Dhorme, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, séance du 8 juin 1951*. M. Delcor, *Essai sur le Midrash d'Habacuc*, Paris 1951; OÙ est le problème de Midrash d'Habacuc? en *RHR*, 1952, n° 2.

Michel, *Le Maître de Justice*, Avignon, 1954. H. H. Rowley, *The Internal Dating of the Dead Sea Scrolls*, Louvain 1952, en *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*.

(417) En apoyo a esta hipótesis traducen la palabra behemot, que aparece en la *Interpretación de Habacuc*, III, 10, como elefantes, ya que los Seléucidas usaban corrientemente estos animales en la guerra. En realidad, behemot significa animales; en este texto, quizá significaría animales de carga.

(418) VI, 4.

(419) Dupont Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1950; *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953. Vermès *Les manuscrits du Désert de Juda*, Paris 1953. Elliger, *Studien zum Habbakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953. Von der Ploeg, *Biblioteca Orientalis VIII*, n° 1, 1951. Barthélemy, *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran*, RB. 1952, págs. 187-218. R. De Vaux, en RB. 1951, págs. 437-443. Ben Sion Katz. — Burrows, *Les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1957. Y. Yadin, *Megillot hagenuzot shel midbar Yehuda*, Jerusalem, 1956. Allegro, *Los manuscritos del Mar Muerto*, Madrid 1957. Brownlee en *BASOR*, n° 126, 1952, págs. 13 sgts. Milik, *En Verbum Domini*, vol. 30, 1952, pág. 40.

(420) I, 3.

con los Seléucidas, la obra puede haber sido escrita también en el siglo II a. C.

Se ha intentado una identificación de los personajes que actúan en los textos, en base a la identificación del pueblo invasor y a la época de los acontecimientos.

Aquellos que sostienen que los *Kittim* son los Seléucidas, buscan al *Maestro de Justicia* y al *Sacerdote malvado* entre los personajes históricos de la época pre-macabeica. Pero los que identifican a los *Kittim* con los romanos, buscan reconocer a los protagonistas de estos textos en algunos personajes históricos de la época de Alejandro Janeo, de Pompeyo y aún en la época cristiana.

De los primeros, los que colocan los sucesos en la época premacabeica, identifican al *Maestro de Justicia* con Onias III, al *Sacerdote malvado* con Yasón o Menelao, al *hombre de mentira* con Antíoco Epífane y, a la *casa de Absalón*, con el partido de los Tobíades o con la familia del sacerdote Onías II. Los que sitúan los sucesos en el período macabeico, identifican al *Maestro de Justicia* con Matatías Macabeo o Judas Macabeo o con un miembro desconocido de los *Jasidim* (Asideos) ⁽⁴²¹⁾, o con Eleazar Fariseo; al sacerdote malvado con Alcimo o Jonatán o Simón Macabeo ⁽⁴²²⁾ y al *hombre de mentira* con Baquides o Alcimo o Juan Hircano.

Los que identifican a los *Kittim* con los romanos, piensan también en épocas diversas para situar los acontecimientos, desde unos veinte años antes de la ocupación de Jerusalem por Pompeyo (63 a. C.), hasta la época de la destrucción del Templo (68-70 e. c.) o, también, hasta la rebelión de Bar Kokhba (134 e. c.).

En base a la lectura de la "*Interpretación de Nahum*" en la cual se habla de un "Demetrio, rey de Yavan, que intentó venir a Jerusalem en ayuda de los buscadores de lisonjas" y de la feroz represión llevada a cabo por el "leoncillo de la cólera" ⁽⁴²³⁾, se han identificado los personajes y los sucesos

(421) Se pensaría en un José Ben Jaezer, de Zarada, tía del gran sacerdote Alcimo que actuó en la época de la insurrección de las Asmaneas.

(422) Vermés, ab. cit., aún atribuyenda la composición de la obra al 53-65 a. C., identifica al Sacerdote malvado con Jonatán (160-142 a. C.) o Simón (142-134 a. C.).

(423) 1, 3; 1, 5; Flavia Josefa, *Antigüedades*, XIII, 10, 5-6. Barthélemy recuerda también un pasaje del Talmud Babli, Qidd. 16a. donde el relata una las nombres de Alejandra Janeo y Yudah ben Yedidiah.

relatados en las *Interpretaciones*, con los personajes del relato de Flavio Josefo en *Antigüedades*, es decir, con Demetrio III Eúsberos, que marchó contra Jerusalem llamado por los que se habían rebelado a Alejandro Janeo (103-76 a. C.) y el “leoncillo de la cólera” con el mismo Alejandro Janeo, el cual mandó colgar a 800 rebeldes. A este acontecimiento se referiría la *Interpretación de Nahum* y, por lo tanto, el *sacerdote malvado* se identificaría con el “leoncillo de la cólera”, es decir, con Alejandro Janeo; ¿y el maestro de Justicia? Un manuscrito en poder de los jordanos, indica, para el maestro, el nombre de Zadoc; Ben Sion Katz piensa en Judas el Galileo o en Sadoc el fariseo; Brownlee en Judas el esenio, que sería, según él, el mismo personaje conocido con el nombre de Judas ben Yedidiah; Barthélemy, en Judas ben Yedidiah. La época de los acontecimientos sería, por lo tanto, la primera mitad del s. I a. C. (424)

Dupont Sommer, que ve en la descripción del ayuno de persecución de la *Interpretación de Habacuc*, una referencia a la ocupación de Jerusalem por Pompeyo (63 a. C.), identifica en Aristobulo II o Hircano II, al *sacerdote malvado* y, en Onias el justo esenio, al *Maestro de Justicia* y en los fariseos a la *casa de Absalón*. La obra habría sido escrita en el 40 a. C. (425). Elliger insiste en Hircano II y está de acuerdo con Dupont Sommer en cuanto a la fecha de composición. (426)

Del Medico, que sostiene que la *Interpretación de Habacuc* se refiere a acontecimientos de la primera rebelión judía, identifica al *Maestro de justicia* con Menajem saduceo, al *sacerdote malvado* con Ananías, al *predicador de mentira* con Agripa II; y coloca los sucesos, en el 66 e. c. La obra habría sido compuesta hacia el fin del s. I e. c., probablemente en la diáspora. (427)

Y Teicher, finalmente, reconoce a Jesús en el *Maestro de*

(424) Véase Burrows, *ob. cit.*, págs. 149-217. En cuanto a la identificación del Sacerdote malvado con Alejandro Janeo, es interesante recordar que antes del descubrimiento de la *Interpretación de Nahum*, M. Delcar sostuvo en 1951 esta misma hipótesis en su artículo *Le Midrash d'Habacuc* en R.B. 1951, págs. 521-49.

(425) Dupont Sommer, *Obs. cit.*, I pág. 123; II págs. 55 sgs.

(426) *Ob. cit.*

(427) *Ob. cit.*, págs. 182-193.

justicia y a Pablo en el *sacerdote malvado*; y a los *Ebionim* en el grupo que se reúne alrededor del Maestro. ⁽⁴²⁸⁾

En conclusión, las fechas que se atribuyen a las *Interpretaciones* de los textos bíblicos, comprenden un vasto período que va desde el s. II a. C. al I e. c., siendo la fecha más aceptada la mitad del s. I a. C.

LA GUERRA DE LOS HIJOS DE LA LUZ CONTRA LOS HIJOS DE LAS TINIEBLAS

También se habla de los *Kittim* en el manuscrito de la *Guerra* donde se especifica: “los *Kittim* de Asiria y los *Kittim* en Egipto” ⁽⁴²⁹⁾. Interpretando estas palabras, Y. Yadin, que ha estudiado detenidamente el texto, se inclina a aceptar para esta obra, una fecha en que los romanos extendían su ocupación tanto al norte como al sur de Palestina y, precisamente, a Asiria y Egipto. Otras observaciones lo llevan a la misma conclusión. Las armas son del tipo que usan los romanos en la segunda mitad del s. I a. C. La táctica es la que es necesario oponer a la que usan los romanos en esa época; la división del ejército en grupos pequeños corresponde a la división en uso por los mismos romanos, más bien que al complejo de la falange macedonia que se movía en masa. La conclusión a la que llega Yadin, apoyándose en estas observaciones es que la fecha de composición de la obra podría caer en la segunda mitad del s. I a. C., en la época de Herodes el Grande ⁽⁴³⁰⁾. Esta es la hipótesis actualmente más aceptada.

Del Medico, que considera este texto como una especie de antología de escritos de diferentes tendencias y épocas, cree que la fecha oscila entre la mitad del s. I e. c. y la segunda mitad del s. II e. c. ⁽⁴³¹⁾

(428) Teicher, *The Dead Sea Scrolls - Documents of the Jewish - Christian Sect of Ebionites*, en *JJS*. 1951, págs. 67-99; *Jesus in the Habacuc Scroll*, *ibidem* 1952, págs. 53-55.

(429) 1, 4.

(430) *Ob. cit.*, cop. X, págs. 222-225.

(431) *Ob. cit.*, págs. 198-201.

LOS "HIMNOS" Y LA "REGLA DE LA COMUNIDAD"

En lo que se refiere a los *Himnos* y a la *Regla de la Comunidad* el problema de la fecha resultó más difícil por falta de referencias históricas de valor evidente. Pero puede notarse que en el texto del manuscrito de la *Guerra* aparecen versos y pasajes iguales a algunos de los *Himnos* y de la *Regla*, de lo cual podría deducirse que ambos textos serían, entonces, anteriores al de la *Guerra*.

Por otro lado, los que reconocen en algunos *Himnos* escritos autobiográficos del Maestro de justicia, opinan que la época de su composición debe relacionarse con la de la existencia del mismo maestro; es decir, con cierto margen, entre el s. II a. C. y el I a. C. Los elementos de fondo de los *Himnos*, especialmente el doctrinario, que reingresa en la misma corriente espiritual de los otros textos analizados, hacen pensar también, que la época pueda ser la misma.

En lo que se refiere a la *Regla*, ya que de ella podría desprenderse la existencia del templo de Jerusalem ⁽⁴³²⁾, su fecha de composición debería situarse antes del 70 e. c. Pero también se acepta para este texto el período comprendido entre el fin del s. I a. C. y I e. c.

Del Medico, que considera los *Himnos* y la *Regla* como antologías de diferentes épocas, coloca los *Himnos* más antiguos en el s. I a. C. y, los más recientes, en la primera mitad del s. II e. c. ⁽⁴³³⁾ y la *Regla* después del 90 e. c. De esta supone que podría haber sido compilada en los primeros años del naciado de R. Gamliel II. ⁽⁴³⁴⁾

Pero, aunque los estudios realizados hoy indiquen un período global de creación de todas estas obras entre el s. I a. C. y el I e. c., ninguna opinión puede considerarse definitiva mientras quede por leer e interpretar un número tan

(432) V, 6; VIII 4-6.

(433) Ob. cit. págs. 209-212.

(434) Ob. cit., págs. 161-167.

elevado de fragmentos extraídos de las cuevas de Qumrán. (435)

(435) Los estudios paleográficos, acerca de lo época de las copias de los textos, han llevado a las siguientes conclusiones: las manuscritos de IQ, estarían divididos en dos grupos esenciales, uno más antiguo del Período Asmoneo, otro más reciente del período Herodiano (hasta el 70 e. c.). Pertenecerían al I grupo: Isaías^a, s. II a. C.; Regla de la Comunidad un poco más reciente de Isaías^a.

Y al II grupo: Isaías^b, s. I a. C.; la Guerra, s. I a. C., un poco después de Is.^b; Apócrifo del Génesis en seguida después de la Guerra; Interpretación de Habacuc, también posterior a la Guerra; los Himnos, posterior a Habacuc. Véase para mayores detalles N. Avigad, *The Paleography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents*, en *Scripta Hierosolymitana*, Jerusalem, 1958, págs. 56-87, donde se encuentra un claro resumen de los estudios paleográficos realizados.

Capítulo XIV

LOS MANUSCRITOS EXTRABIBLICOS DE QUMRAN, COMO EXPRESION DE UNA CORRIENTE ESPIRITUAL

Las observaciones hechas sobre cada una de las obras extrabíblicas de Qumrán llevan a una conclusión evidente. Existe en todas ellas un mismo hilo conductor; hay en ellas motivos que se repiten constantemente y que denuncian la existencia de determinadas ideas en relación a diferentes aspectos de la vida diaria colectiva o individual y de doctrinas religiosas. Sería bastante cierta, entonces, la hipótesis de que estos textos son el producto de una misma corriente espiritual. Que ella diera o no lugar a la existencia de una cofradía y cuál puede haber sido su nombre, son interrogantes que consideramos lejos de poder contestarse acertadamente en este momento ⁽⁴³⁶⁾. Lo que nos interesa por ahora, es la observación de que cada obra encierra elementos de valor especial, en cierto sentido separatistas —pero coincidentes entre ellos— que denuncian una relación evidente.

Volvemos a subrayar aquí la influencia del texto tradicional del *Antiguo Testamento*. Más adelante, en esta misma parte, trataremos especialmente las relaciones de los textos de Qumrán con los libros del *Antiguo Testamento*. Pero nos parece importante recordar que la influencia no se limita a citas textuales, sino que se nota constantemente la misma atmósfera ya se trate del relato de la creación, como en los *Himnos* o de la división del ejército y de la descripción de los vestidos sacerdotales, como en la *Guerra*. Hay una fraseología viejo testamentaria en la que sólo rara vez se desliza alguna palabra aramea o la adaptación hebrea de algún concepto griego o romano.

(436) Véase esta misma parte, cap. XV.

Pero si del punto de vista lingüístico y literario es importante la concordancia fraseológica y de estilo, más importante aún es la presencia de los rasgos tradicionales de la doctrina viejotestamentaria. En efecto, cuando el *Himno I* insiste en un relato de la creación que recuerda el capítulo I del *Génesis*, subrayando el poder y la única voluntad de Dios en su obra creadora, el autor se mantiene, sin duda alguna, en la línea tradicional, según la cual Dios es el único creador de todo lo existente; y, por lo tanto, también es creador del espíritu del mal, como se desprende de otros *Himnos* (437), de la *Regla de la Comunidad* (438) y de la *Guerra* (439). Es decir, Dios es el creador de todo, tanto del bien como del mal. Aunque el *Antiguo Testamento* sugiera la doble creación del bien y del mal, nunca dice claramente que Dios creó el mal; por el contrario, parecería que se hubiera querido evitar el planteamiento del problema: si de Dios puede proceder el mal y en cuánto y cómo son los hombres responsables de su propia actuación durante el período de su existencia. Parecería que el *Antiguo Testamento*, cuando roza el problema, dejara al hombre completa libertad de elección y responsabilidad de su actos. El relato del paraíso y del pecado original ponen al hombre en libertad frente a un espíritu del mal que lo subyuga. El "*Génesis*" nada dice respecto de que este espíritu sea creación de Dios. Pero ¿quién creó la serpiente que personifica el mal en el cuento del *Génesis*? Sólo puede decirse que el problema, aunque, percibido, fue evitado.

Las obras encontradas en Qumrán, por el contrario, tienen firme y constantemente presente este problema, al que parecen dar una solución relativamente sencilla y carente de preocupación filosófica. Si Dios es el creador absoluto, también es creador del mal; pero, ya que no se puede pensar que Dios haya creado el mal para aflicción eterna de los hombres, se sostiene que este espíritu del mal —creado por Dios con un fin determinado— existirá hasta un término pre-

(437) VIII, pág. IV, 30; pág. XV, 17 sgs., etc.

(438) III, 18 sgs.

(439) XIII, 11 sgs.

establecido por el mismo Dios, al final del cual triunfará el bien sobre el mal por la eternidad. ⁽⁴⁴⁰⁾

Esta separación de las esferas extrahumanas, tiene su repercusión terrenal en cuanto también los hombres se dividen desde siempre en buenos y malos; buenos, los que creen en Dios y siguen su senda; malos, los que en él no creen. El comienzo de la separación y la integración de un grupo y no del otro, depende únicamente de Dios: "La conducta de un hombre es determinada sólo por el espíritu que Dios ha creado en él. ⁽⁴⁴¹⁾

Así que —aún quedando firme el concepto tradicional de Dios, único creador - verdad - conocimiento - amor— el dualismo entre fuerza del bien y fuerza del mal desborda la doctrina tradicional bíblica, expresada en la conocida frase del Deuteronomio que dejaba al hombre la libre elección: "He aquí, he puesto ante ti el bien y el mal, la vida y la muerte".

En estos textos el mal es una fuerza arrolladora, un príncipe, un imperio, un ángel, un espíritu que se opone al bien, al ángel de la luz, al mismo Dios, con tanto ímpetu que, por momentos, parece extraño e independiente de Dios, que lo ha creado y frente a quien en ciertos instantes llega a tener más fuerza ⁽⁴⁴²⁾. En esta lucha, que puede a veces parecer pareja, Dios tiene que entrar en abierto conflicto para conseguir la victoria final. Pero el concepto de omnipotencia de Dios sigue siendo respetado y Dios nunca pasa a un segundo plano; aún el mismo triunfo sobre el mal es obra y voluntad suya y responde a un plan por él mismo preestablecido, hasta la destrucción final con el triunfo del bien. ⁽⁴⁴³⁾

Un aspecto que se desprende de la lectura y que tiene su importancia para las relaciones históricas de las ideas expresadas en estos textos con otras doctrinas, es que el dualismo se limita a conceptos abstractos del bien y del mal, sin

(440) Estas conceptos se encuentran expresadas varias veces en las Himnas, la Regla y la Guerra, como también en el Libro de las misterias y las Oraciones litúrgicas. Véase la parte III de este trabajo.

(441) Himnas, pág. IV, 31-32.

(442) En el texto de la Guerra, las fuerzas de Belial vencen tres veces. Véase te III, cap. XI.

(443) Claramente en toda el texto de la Guerra y en la Regla, pág. III, 17-IV, 1 y en las Himnas, pág. XV, 12-21; fragm. 2, 5-16, etc.

que se llegue a la identificación del bien con el espíritu del hombre, del mal con la materia. Aunque en los *Himnos*, sin embargo, la materia humana es considerada sencillamente polvo y producto del pecado; pero Dios le ofrece a ella la posibilidad de salvación. ⁽⁴⁴⁴⁾

Como consecuencia de la idea del dualismo y del poder único de Dios sobre el bien y el mal, se desprende de los textos mismos un determinismo que, aún teniendo su punto de partida en la tradición del *Antiguo Testamento*, le excede en mucho.

En él, el determinismo —cuando se percibe— parece ser especialmente colectivo: el pueblo de Israel ha sido elegido por Dios para difundir su fe y su palabra; por lo tanto, el pueblo todo representa el bien, la fe en Dios y sigue sus sendas. Hay una predestinación colectiva en el hecho de haber nacido dentro o fuera del pueblo de Israel. A veces hablan los profetas de bondad y culpas individuales las cuales, sin embargo, tienen siempre trascendencia nacional, colectiva, tanto en el premio como en el castigo.

En los textos de Qumrán, pertenecer al pueblo de Israel parece ser, en ciertos casos la *conditio sine qua non* para formar parte del grupo de los buenos ⁽⁴⁴⁵⁾, aunque puede ello no ser suficiente siempre; también un hijo de Israel puede ser secuaz de Belial ⁽⁴⁴⁶⁾. Y en la *Regla* se habla del hombre en general cuando se dice: “Hasta ahora los espíritus de verdad y de error luchan en el corazón del hombre: ellos marchan en la sabiduría y en la locura. Si el hombre ha recibido en suerte la verdad, hace el bien y odia la mentira; mas, si su parte es la iniquidad, hace el mal y odia la verdad” ⁽⁴⁴⁷⁾. La posibilidad de elección que el *Antiguo Testamento* dejaba a los hombres parece aquí olvidada; hay en estas líneas una afirmación aplastante de determinismo, y de determinismo individual. ⁽⁴⁴⁸⁾

(444) *Himnos*, pág. IV, 31-32; V, 18; IX, 12-14; XI, 10-13, etc.; *Regla*, XI, 12-15; III, 6-11; *Guerra*, I, 12, etc.

(445) En la *Guerra* los hijos de la luz son sólo los hijos de Israel. Véase parte III, cap. XI.

(446) *Guerra* I, 2-3.

(447) IV, 23-25.

(448) Véase también los *Himnos* pág. XV, 14-18.

Sin embargo, a pesar de una tan definida doctrina que podría colocar al hombre en un fatalismo y en una inacción peligrosas, las normas de conducta de la *Regla* están dictadas con un afán evidente de mejoramiento y superación; se presentía una posibilidad de rescate por medio de las obras. Los textos de Qumrán no indican caminos nuevos; todo el *Antiguo Testamento* y todas las reglas de vida que en él se encuentran están dictadas con el fin del mejoramiento humano y del acercamiento a Dios. Pero no existe en la Biblia el contraste que se nota en estos manuscritos, en los cuales, más allá del rescate —que parece partir de las obras y, por tanto, de las mismas fuerzas humanas— se aprecia, tanto en los *Himnos* como en la *Regla*, la esperanza de purificarse de todo mal por medio del espíritu de verdad y del conocimiento de los misterios de Dios y de alcanzar la felicidad eterna con los ángeles en la presencia de Dios (449). De esta esperanza surge la fe en una revelación especial, “misterios que no deben ser comunicados” (450) para aclarar el sentido verdadero de las escrituras.

La palabra “misterio”, en singular o en plural, en su acepción simple o integrando la expresión “misterios del conocimiento de Dios”, aparece muchísimas veces en todos los manuscritos de Qumrán. Representa, sin duda, una idea que preocupaba.

En ellos se habla de misterios, siempre en relación al conocimiento de Dios. La teoría del conocimiento es el argumento esencial de muchos de los libros canónicos y deutero-cánónicos; por lo tanto también aquí el punto de partida es tradicional. Lo que supera la tradición es la esperanza y, más aún, la fe en una purificación o salvación a través del espíritu de verdad y del conocimiento de los misterios de Dios; esto mismo está en cierto sentido expresado en los Evangelios con el concepto de gracia divina.

La doctrina acerca de los ángeles también excede la tradición viejotestamentaria. En cualquiera de los escritos de

(449) *Regla*, pág. II, 4; III, 7-8; XI, 7-9; IV, 7. *Himnos*, pág. III, 19-22; IV, 27-29, etc.

(450) *Regla*, IV, 6.

Qumrán los ángeles ocupan un lugar de acción junto a Dios; en la *Guerra*, los ángeles actúan en lugar de Dios para destruir las huestes de Belial. Y se espera con ansiedad al ángel de la luz, tanto en la *Guerra* como en la *Regla*. Los cuatro nombres usados para los ángeles buenos en la *Guerra* no están todos en el *Antiguo Testamento*, sino solamente en libros deuterocanónicos y apócrifos. ⁽⁴⁵¹⁾

Como último punto importante de las ideas directrices de la doctrina de estos manuscritos, queremos recordar la espera de dos Mesías, uno de Arón y otro de Israel, que encontramos en la *Regla*. ⁽⁴⁵²⁾

Hemos indicado así los puntos esenciales de las creencias manifestadas en los escritos de Qumran y que con igual importancia se destacan en todos ellos. Este paralelismo ideológico implicaría que las obras analizadas proceden de un mismo ambiente cultural-religioso y de una corriente espiritual no definitivamente evolucionada. Podría decirse de ella que, aún quedando en principio fiel a la más pura tradición viejotestamentaria, modificó algunas creencias por la sola evolución natural y quizás, por la influencia externa del contacto con otras ideas religiosas y filosóficas.

De esta evolución y asimilación exterior surgió un dualismo y un determinismo nuevos, una angelología desconocida, un ansia de rescate y de redención y del triunfo del bien sobre toda maldad. Los tiempos estaban maduros para esa evolución: el mal y la angustia que oprimía a la pequeña Palestina por obra de unos reyes incapaces, cobardes y depravados y de las destructoras legiones romanas, llevaban a los hombres a pensar con atroz insistencia en el triunfo del mal sobre el bien, en la incapacidad humana para cambiar el propio terrible destino. Tan grandes parecían las fuerzas del mal que el hombre se sentía incapaz de vencerlas y creía que sólo el poder de Dios podía alcanzar su destrucción.

De estas razones históricas contingentes puede haber surgido parcialmente la evolución de esta corriente espiritual, que no se refleja únicamente a través de los textos de Qum-

(451) Tobías, Jubileos, Henoj.

(452) Véase parte III, cap. X.

rán, pues en gran parte era ya conocida a través de libros deuterocanónicos como *Ben Siraj*, *Sabiduría de Salomón* y *Tobías*, y de apócrifos como los *Jubileos*, el *Testamento de los doce patriarcas*, *Henoj*. Podría ser significativo el hecho de que en las cuevas de Qumrán se hayan encontrado fragmentos de estos libros deuterocanónicos y apócrifos, y no de otros.

Capítulo XV

LA CORRIENTE ESPIRITUAL DE QUMRAN Y EL AMBIENTE RELIGIOSO JUDIO DEL s. I a. C. - I e. c.

Las relaciones doctrinarias entre los textos analizados, nos han llevado a la conclusión de que, probablemente, sus autores procedían de un mismo ambiente en el cual se estaba desarrollando y difundiendo una determinada corriente espiritual. El hecho de que once cuevas de la misma zona, a poca distancia unas de las otras, encierren fragmentos, cuya época oscilaría entre el s. II a. C. y el I e. c., muchos de ellos de extraordinaria coincidencia ideológica, ha dado lugar a la formulación de la hipótesis de que en las cuevas de Qumrán hubiera sido acumulada una biblioteca especializada. Sin embargo, el Prof. Sukenik, en el breve tiempo que dedicó al estudio de estos manuscritos, supuso más factible la existencia de una *genizá* que de una biblioteca. Del Medico sigue esta hipótesis ⁽⁴⁵³⁾. Pero la mayoría de los estudiosos insisten en que en las cuevas de Qumrán fueron escondidos libros pertenecientes a la biblioteca de las personas que vivían en el establecimiento hallado a corta distancia de ellas, en la localidad de Khirbet Qumrán. ⁽⁴⁵⁴⁾

La reconstrucción histórica de los sucesos ha sido hecha por R. De Vaux quien sostiene que en el edificio de las ruinas de Qumrán no sólo vivieron los poseedores de los textos hallados en las cuevas, sino también los escribas que los copiaron en el *scriptorium* allí descubierto; ¿y por qué no también los autores, entonces? En el momento de abandonar el lugar, bajo la presión de las legiones romanas—sigue la reconstrucción de De Vaux— los poseedores de

(453) Ob. cit., págs. 28 sgs.

(454) Véase parte I, cap. I.

los manuscritos los escondieron en las cuevas de los alrededores. Según esta hipótesis, los manuscritos pertenecerían a la biblioteca de un grupo determinado, el mismo del que nos habla la *Regla*. Esto no quiere decir que los textos pertenezcan, necesariamente, a una determinada tendencia. En una biblioteca pueden encontrarse preferentemente —pero no exclusivamente— libros representativos de una corriente de pensamiento determinada. Insistimos en este detalle porque Del Medico, al oponerse a la hipótesis de la biblioteca, llama la atención sobre la existencia de textos de diferentes tendencias que, según él, no podrían integrar una única biblioteca.

Por otro lado, la hipótesis menos aceptada, la de la genizá, tiene también su base seria. Entre los textos bíblicos encontrados en Qumran no aparece absolutamente ningún fragmento del libro de *Ester*, el único libro bíblico que puede ser conservado en las casas particulares y que puede ser destruído por no encerrar el nombre divino. Los sostenedores de la teoría de la *Genizá* piensan que el grupo de manuscritos extrabíblicos encontrados estaría constituído por textos heréticos que no habrían sido quemados por encerrar el nombre divino. Del Medico sostiene, además, que estos textos no son, de ninguna manera, indicativos, de una determinada corriente o de un único grupo sino que, por el contrario, son casi todos antológicos, reflejo de tendencias diversas. Con esta hipótesis de los textos antológicos, Del Medico quiere salvar algunas de las contradicciones más evidentes de los textos mismos, olvidando que cualquier corriente, en sus comienzos y primitivo desenvolvimiento, en la tentativa de encontrar caminos nuevos, cae inevitablemente en contradicciones y choque ideológicos. Además, cree así destruir la hipótesis sostenida por la mayoría de los estudiosos acerca de la existencia de una secta determinada que se regiría por las normas establecidas en la *Regla* y que, en un afán escatológico y de redención, vería la proximidad de una guerra santa para el triunfo del bien —como aparece en la *Guerra* y en otros fragmentos menores— y a cuyos miembros pertenecería la historia relatada en las *Interpretaciones* de los textos bíblicos.

Hemos presentado en las páginas anteriores nuestra modesta y prudente hipótesis que se limita a admitir la existen-

cia de una corriente espiritual en evolución; la hipótesis más aceptada es mucho más definida.

Los estudiosos, al observar las concordancias a las que hemos hecho referencia, y extrañados por las normas minuciosas de vida casi monástica que aparecen en la *Regla*, llegaron a la conclusión de que los manuscritos indicaban la existencia de una verdadera secta que tuvo como fundamento las creencias que hemos venido subrayando con su particular alejamiento y superación de la tradición dentro del sistema de vida que indicaba la *Regla*. Se notó de inmediato que algunos de los principios e ideas expresadas en los textos de Qumrán tienen una evidente semejanza con algunas de las sectas, grupos o partidos que existieron en Palestina en aquel período histórico.

En *I Macabeos*, II, 42 se habla de un grupo de origen popular, llamado Asideos (*Jasidim*) que se unió a los Macabeos en la lucha contra los griegos; el texto dice: "A ellos (Macabeos) se agregó el partido de los Asideos, los fuertes de Israel, prontos a defender la ley". Otras veces, tanto en *I* como en *II Macabeos*, el grupo se vuelve a nombrar, siempre unido a los mismos Macabeos y estrictamente fiel a las leyes. Al finalizar la guerra con la victoria de los Macabeos y al instaurarse el reinado de los Asmoneos, los Asideos conservaron su odio feroz hacia las instituciones griegas y su apego a la tradición hebrea más antigua, separándose definitivamente de los Asmoneos y llegando a ser sus enemigos. De esta separación surgió el nuevo nombre del grupo: Fariseos (*Perushim*, los separados). Esta separación no se limitaba a un alejamiento político y civil, sino que tenía sus raíces en las creencias religiosas. En efecto, los Fariseos, que permanecieron fieles a la más pura tradición, consideraban que sólo la religión hebrea poseía la pureza y la verdad, criticaban y obstaculizaban cualquier acercamiento al helenismo y cualquier tentativa de sincretismo religioso; mientras los macabeos-asmoneos una vez en el poder y envueltos en el engranaje de la política, se prestaban a tales adaptaciones, dejando de practicar la verdadera religión y tradición hebreas.

Es importante conocer lo que los Asideos-fariseos consideraban la verdadera fe hebrea para poder comprender el

eventual acercamiento de las teorías de Qumrán con las teorías fariseas. Ante todo, la *Torah*, es decir toda la doctrina encerrada en los primeros cinco libros de la Biblia; pero no solamente ésta, sino también la *Torah* oral, aquella que se había transmitido oralmente a través de los siglos. Con la aceptación de todo aquel maravilloso caudal que se había formado a través de casi mil años de existencia histórica del pueblo de Israel y que encerraba el alma misma del pueblo hebreo en toda su parte legendaria y folklórica (*hagádica*) y en la adaptación consuetudinaria jurídica (*halájica*), los fariseos renovaban y adaptaban, en realidad, la antigua religión mosaica a las nuevas exigencias del momento.

Dentro de la tradición estrictamente judía, no sólo mosaica sino también profética, los Fariseos creían en la resurrección de los muertos y en la inmortalidad del alma que, sobreviviendo al cuerpo, goza de la presencia de Dios si en vida fue buena, pero es condenada a la *gehena* (infierno) si fue mala. Practicaban el trabajo conjuntamente con el estudio y fueron los que produjeron toda aquella abundante literatura postbíblica que se conoce con los nombres de *Mishna* y *Talmud*. De ellos salieron maestros famosos que se llamaban *rab*, *rabi*, (denominación aramea) que predicaban y practicaban la caridad y el amor al prójimo. Este movimiento, que en su primera denominación y acción había salido del pueblo, siguió teniendo su mayor apoyo en el mismo pueblo, fuera de la clase sacerdotal. Fue, en realidad, un movimiento popular en oposición al aristocrático, llamado de los Saduceos.

Los Saduceos, en su mayoría de la estirpe de los sacerdotes, traían nombre de Sadoc, antiguo iniciador de una casta sacerdotal. Consideraban, en oposición a los Fariseos, que sólo la *Torah* mosaica debía ser considerada fundamento de la religión hebrea y rechazaban decididamente toda *Torah* oral, así como también la fe en la resurrección de los muertos y en la inmortalidad del alma; sostenían que la muerte es el fin de todo y negaban la existencia de los ángeles.

Comparando a los Fariseos y Saduceos, puede llegarse a la conclusión que los primeros eran sin duda innovadores y los otros conservadores. Sin embargo, en la realidad cotidiana

na los Fariseos, fieles a los principios de los Asideos, se mantenían alejados de cualquier influencia helenística; mientras que los Saduceos —que junto con los Asmoneos manejaban la política occidentalizada— dejaban penetrar las influencias helenísticas aún en el mismo santuario.

El contraste y la oposición entre los dos grupos debía madurar en lucha abierta que estalló ya al final del s. II a. C. y terminó en el 70 e. c. con la destrucción del templo. En ese momento fue triunfador el judaísmo farisaico, mientras los Saduceos desaparecieron y sus ideas fueron consideradas heréticas.

Para el estudio que nos hemos propuesto acerca de la corriente espiritual revelada por los manuscritos de Qumran, nos parece interesante recordar la opinión de Flavio Josefo sobre los dos partidos: “Los Fariseos tienen fama de interpretar cuidadosamente las leyes y dirigen la secta principal; atribuyen todo al destino y a Dios, (considerando que) obrar justamente no depende especialmente del hombre, pero el destino colabora en cada (acción); toda alma es incorruptible pero sólo los malvados son castigados con castigo eterno. Los Saduceos, por el contrario, que son el segundo grupo, suprimen completamente el destino y ponen a Dios fuera (de la posibilidad) de hacer algo malo o (aun sólo) de percibirlo; ellos dicen que está en poder de los hombres la elección del bien y del mal y que según la resolución de cada uno, acontece la sobrevivencia del alma, como también el castigo y las penas en el Ades. Los Fariseos se quieren entre ellos y promueven el acuerdo con la comunidad; los Saduceos, por el contrario, son más bien duros por costumbre, también entre ellos, y en las relaciones con su prójimo son descorteses, así como con los extranjeros”. (455)

Muy cerca de los Fariseos se encontraba otro grupo, el de los Celotas, que Flavio Josefo llama “la cuarta filosofía” (456), después de las tres: Fariseos, Saduceos, Esenios. El mismo Flavio Josefo escribe de ellos: “conducían con la

(455) Guerra de los judíos, II, 162-66.

(456) Antigüedades judaicas, XVIII, 9.

opinión de los Fariseos, sólo tienen un ardentísimo amor a la libertad y aceptan como único y solo jefe a Dios; no se preocupan de sufrir la muerte más extraordinaria y castigos de parientes y amigos, con tal de no reconocer como señor a algún hombre". (457)

Procedían del campo y por su amor a la libertad eran enemigos de los romanos. Aún siguiendo esencialmente las ideas de los Fariseos, tenían una angelología y demonología muy desarrolladas. Probablemente preocupados por la difícil situación de Palestina, creían que el mundo sería destruido y que los elegidos colaborarían con Dios para la reedificación. Surgieron en el momento del famoso censo ordenado por los romanos en el s. 6 e. c., guiados por cierto Judas de Gamala, el Galileo, y un fariseo llamado Sadduc (458). Con su resistencia al censo empezó la lucha contra los romanos que debía terminar recién con la caída de la fortaleza de Masada y la destrucción del Templo.

Los Sicarios fueron las patrullas de choque de los Celotas. Su nombre deriva del nombre del puñal corto, *sica*, que ellos empleaban. No pueden considerarse de ninguna manera como secta, sino como grupo muy extremista y, como diríamos hoy, terrorista, dentro de los celotas.

Antes de hablar de la otra "filosofía" considerada por Flavio Josefo, la de los Esenios, recordaremos al grupo conocido con el nombre de Bautista, que tuvo su origen en Juan Bautista. Practicaban el bautismo de purificación y de arrepentimiento, creían en la cercanía del día del juicio y esperaban la llegada del Mesías. Se llamaban a sí mismos "hijos de la mujer". Desde este comienzo, muy cercano en realidad al judaísmo oficial, los Bautistas se alejaron del judaísmo y más tarde del cristianismo, pues consideraron a Jesús nada más que un falso profeta e hicieron de Juan Bautista el centro único de sus creencias. Nos referimos a los Mandeos, que pretenden ser los descendientes auténticos de los discípulos del Bautista.

(457) *Ibidem*, 23.

(458) *Guerra de los judíos*, II, 118.

Contemporáneamente a esta secta bautista, en los primeros años del cristianismo, se desarrolló en Palestina otra conocida con el nombre de *Ebionim*, los pobres. Querían seguir perteneciendo al judaísmo y, por lo tanto, no consideraban a Jesús como Cristo sino sólo como reformador. Pero, por las reformas introducidas por Jesús, y por ellos aceptadas, se consideraban con derecho a criticar el Antiguo Testamento; su afán era constituir una religión sincretista y mundial. ⁽⁴⁵⁹⁾

La “tercera filosofía” nombrada por Flavio Josefo es la de los Esenios.

A diferencia de los Fariseos, Saduceos y Celotas, de los cuales se encuentran referencias en el *Antiguo y Nuevo Testamento*, los Esenios sólo se mencionan en escritos históricos y filosóficos, no bíblicos.

Hablan de los Esenios, Plinio el viejo ⁽⁴⁶⁰⁾, Filón ⁽⁴⁶¹⁾ y Flavio Josefo ⁽⁴⁶²⁾, los tres escritores de la misma época (s. I a. C. - I e. c.).

Según las noticias de Plinio, los Esenios vivían cerca del Mar Muerto, en la orilla occidental, al norte de Engadi, alejados del mundo, sin mujeres, sin dinero; integraban el grupo hombres que, cansados de los pecados de la vida, querían vivir en forma de penitencia.

Filón habla de cuatro mil Esenios y supone que su nombre, que traduce como “los santos”, procede de la palabra griega *hosíotes* (santidad). Les atribuye especial devoción “en el servicio de Dios, no con el ofrecimiento de sacrificios de animales, sino en la preparación de sus pensamientos a ser santos” ⁽⁴⁶³⁾. Según él, no vivían en un solo lugar, sino en pueblos pequeños, no en grandes ciudades; su actividad era el trabajo de la tierra o la artesanía; no poseían oro ni plata ni hacían el comercio; en su frugalidad se consideraban extremadamente ricos. Vivían absolutamente

(459) Eusebio, *Historia eclesiástica*, 3, 5.

(460) *Historia naturalis*, Libro V, 17.

(461) *Quod omnis probus liber*, cap. 12-13; por. 75-91; *Hipothetica*, 11, 1-18 de Eusebio, *Praeparatio*; *De vita contemplativo*: Los Teropentos.

(462) *Antigüedades Judaicas*, 13, V, 9; X, 5-7, etc.; XVII-XVIII; *Guerra de los Judíos*, 11, 119-161, 2-14.

(463) *Quod omnis probus liber*, cap. 12, 75.

alejados de todo arte bélico. No tenían esclavos y condenaban la esclavitud porque consideraban que los hombres nacen todos hermanos ⁽⁴⁶⁴⁾. Se preocupaban por el conocimiento y el estudio, y a él se dedicaban todos los días, pero especialmente los sábados. En este día se reunían en las sinagogas y, en filas, según la edad, “el más joven detrás del mayor” se sentaban y escuchaban la lectura de uno de ellos y la explicación que uno de los expertos ofrecía “porque su estudio filosófico está hecho en forma alegórica y en esto repiten la tradición del pasado”. Acerca de su conducta, Filón dice que se educaban “en piedad, santidad, justicia, buena conducta doméstica y cívica, conocimiento de lo que es verdaderamente bueno, malo, indiferente y cómo elegir lo que conviene, evitar lo contrario, tomando como regla definitiva estos tres preceptos: amor a Dios, a la virtud, al hombre. Su amor a Dios lo muestran con multitud de pruebas, por la pureza religiosa, constante e inquebrantable, a través de toda su vida, por la abstinencia de blasfemia, por la veracidad y por su creencia de que la divinidad es causa de todos los bienes y de nada malo. Su amor a la virtud y el sentirse libres del amor al dinero o a cualquier forma de placer, por su control y perseverancia; además, por la frugalidad, la vida sencilla, la moderación, humildad, respeto por la ley, la constancia y cualidades similares. Su amor al hombre por la benevolencia y un sentido de igualdad y compañerismo que sobrepasa cualquier descripción” ⁽⁴⁶⁵⁾. Hacían vida en común, tenían una única tesorería y sus gastos eran en común “porque todos los salarios que ellos ganan por día de trabajo no lo tienen como propiedad privada, sino que lo ponen en un fondo común ⁽⁴⁶⁶⁾. Respetaban a los más viejos de entre ellos cuidándolos con cariño hasta el día de la muerte. Evitaban el matrimonio. No practicaban el sacrificio: “Son esencialmente servidores de Dios, pero no con el sacrificio de animales, sino haciendo sus propios pensamientos dignos de personas consagradas al sacerdocio”. (Quod omnis, 75). El mismo Filón, en *De vita contemplativa*, recuerda un grupo llamado Terapeutas que

(464) *Ibidem*, 76.

(465) *Ibidem*, 83-85.

(466) *Ibidem*, 86.

es, según él, muy parecido a los Esenios, aunque con algunas pequeñas diferencias: la admisión de las mujeres en el grupo, el ascetismo hasta la abstinencia. Recuerda, también, la costumbre de cantar y bailar durante la noche hasta el alba, hasta quedar extenuados.

Las noticias que proporciona Flavio Josefo coinciden casi con las de Filón, pero son más detalladas y, sólo algunas veces, contradictorias.

Acerca del matrimonio y de los niños, dice: "Aborrecen los casamientos y tienen por parientes propios los hijos extraños que les son dados para adoctrinarlos; muéstranles e instrúyenlos en sus costumbres" (467). Además, Josefo, al igual que Filón insiste en que los grupos de Esenios existían en varios lugares y que entre ellos la hospitalidad era practicada en forma muy extensa. Es interesante el aspecto de su piedad religiosa: "Tienen mucha religión y reverencia, a Dios principalmente; no hablan antes que salga el sol, de nada que sea profano; antes le suelen ofrecer ciertos sacrificios y oraciones como rogándole que salga; después, los procuradores dejan ocuparse a cada uno de sus cosas, y después que ha entendido cada uno en su arte como debe, jún­tanse todos y, cubiertos con una toalla blanca de lino, lávanse con agua fría sus cuerpos; hecho esto, recógen­se todos en ciertos lugares donde no puede entrar hombre de otra secta. Limpios, pues, y purificados de esta manera, entran en su cenáculo, no de otro manera que si entrasen en un santo templo y, sentados con orden y con silencio, póneseles a cada uno el pan delante, y el cocinero una escudilla con su potaje, y luego el sacerdote bendice la comida porque no les es lícito comer bocado sin hacer primero oración a Dios; después de haber comido hacen sus gracias, porque en el principio y en el fin de la comida dan gracia y alabanzas a Dios, como que de él todo procede y es el que les da mantenimiento; después, dejando aquellas vestimentas casi como sagradas, vuelven a sus ejercicios hasta la noche y, recogién­dose entonces en sus casas, ceuan, y junto con ellos los huéspedes también, si

(467) Guerra de los judíos, II, 119-161. Para las citas, hemos seguido la traducción de Juan Martín Cordero publicada en *Obras Maestras de Ed. Iberia*, Barcelona, 1955.

alguno hallaren. No suele haber aquí entre ellos ni clamor ni gritos, ni ruido alguno; porque aún en el hablar guardan moderación grande, dando los unos lugar a los otros, y el silencio que guardan parece a los que están fuera de allí una cosa muy secreta y muy venerable; la causa de esto es la gran templanza que guardan en el comer y beber, porque ninguno llega a más de aquello que sabe serle necesario” (II, 128-133). “Hacen gran estudio de las escrituras de los antiguos, sacando de ellas principalmente aquello que conviene para sus almas y cuerpos y, por tanto, suelen saber la virtud de muchas hierbas, plantas, raíces y piedras, saben la fuerza y poder de todas, y estos escudriñan con gran diligencia” (II, 136).

Lo que resulta del todo nuevo en relación a las noticias dadas por Filón, es la descripción del ingreso de un nuevo adepto: “A los que desean entrar en esta secta, no los reciben luego en sus reuniones, pero danles un año entero de comer y beber con la misma orden que si con ellos estuviesen juntamente, dándoles también una túnica, una vestidura blanca y una azadilla. Después que con el tiempo ha dado señal de su virtud y continencia, recíbenle a comer con ellos y participa de sus aguas y lavatorios, para recibir con ellos la castidad que debe guardar; pero no le juntan a comer con ellos, porque después que ha mostrado su continencia, experimentan sus costumbres por espacio de dos años más y, si pareciera digno, es recibido entonces en la compañía. Antes que comience a comer de las mismas comidas de ellos, hace grandes juramentos y votos de honrar a Dios y, después, que con los hombres guardará justicia y no dañará de voluntad ni de su agrado a alguno, ni aunque se lo manden; y que ha de aborrecer a todos los malos, y que trabajará con los que siguen la virtud de guardar verdad con todos y principalmente con los príncipes, porque sin voluntad de Dios, ninguno puede llegar a ser rey ni príncipe; y si aconteciere que él venga a ser presidente de todos, jura y promete que no se ensoberbecerá, ni usará mal de su poder, para hacer afrenta a los suyos, pero que ni se vestirá de otra manera diferente que van todos, ni más rico ni más pomposo, y que siempre amará la verdad, con propósito e intención de vencer a los mentirosos; también promete de guardar sus

manos limpias de todo hurto, y su ánima pura y limpia de provechos injustos; y que no encubrirá a los que tícne por compañeros y que le siguen algún misterio; y que no publicará nada de ellos a la gente profana aunque alguno le quiera forzar amenazándole con la muerte. Añaden, también, que no ordenará reglas nuevas, ni cosa alguna más de aquellas que ellos han recibido. Huirán de todo latrocinio y hurto; conservarán los libros de sus leyes y honrarán los nombres de los ángeles. Con estos juramentos prueban y experimentan a los que reciben en sus compañías y fortalecenlos con ellos; a los que hallan en pecado, échanlos de la compañía; y el que es condenado muchas veces, le hacen morir de muerte miserable; los que están obligados a estos juramentos y ordenanzas no pueden recibir de algún otro, comer ni beber, pero sí comer como bestias las hierbas crudas, de tal manera que se les vienen a adelgazar tanto sus miembros con el hambre, que vienen finalmente a morir” (II, 137-143). “Después de Dios tienen en gran honra a Moisés, fundador de sus leyes, de tal manera que, si alguno habla mal contra él, es ordenado a la muerte. Obedecer a los viejos y a los demás que algo ordenan o mandan, tiénelo por cosa muy aprobada; si diez están juntos, no hay quien hable a pesar de los otros” (II, 145).

En cuanto a sus creencias, escribe Josefo un poco más adelante: “Tienen una opinión por muy verdadera que los cuerpos son corruptibles, y la materia de ellos no es perpetua, pero las almas quedan siempre inmortales y, siendo de un aire muy sutil, son puestas dentro de los cuerpos, como en cárceles, retiradas con placeres naturales; pero cuando son libradas de estos nudos y cárceles, libradas como de servidumbre muy grande y muy larga, luego reciben alegría y se levantan a lo alto; y las buenas, conformándose en esto con la sentencia de los griegos, viven en la otra parte del mar Océano, donde tienen su gozo y su descanso, porque aquella región no está fatigada con calores, ni con aguas, ni con fríos, ni con nieves, pero muy fresca con el viento occidental que sale del Océano y ventada muy suavemente, es muy deleitable. Las malas ánimas tienen otro lugar lejos de allí, muy tem-

pestuoso y muy frío, lleno de gemidos y dolores, donde son atormentados con pena sin fin" (II, 154-155).

Un poco más adelante, Josefo recuerda la existencia de un grupo especial de Esenios que admite el matrimonio, pero sólo con fin de procreación.

En *Antigüedades Judaicas* vuelve Josefo a hablar de los Esenios. Destacamos un párrafo que agrega algunas noticias: "Envían objetos sacros al Templo, absuelven los sacrificios con purificaciones superiores, según su opinión; absuelven entre ellos los sacrificios". (468)

La existencia de estos grupos de diferentes tendencias en un solo período demuestra el fervor de ideas que, debido a los tiempos o a influencias externas, estaban madurando y, en cierto sentido, alterando el judaísmo mosaico y profético. ¿Los autores de los textos encontrados en Qumrán pertenecerían a una de estas tendencias o a otra todavía desconocida? Esta interrogante ha sido contestada en forma diversa por los estudiosos.

Los paralelos más evidentes se notaron desde el primer momento con la secta de los Esenios. Ya Sukenik, a la primera lectura, había pensado en ellos. Hoy comparten esta opinión estudiosos como De Vaux, Milik, Burrows, Dupont Sommer, A. Vincent, Vermés, Yadin (469), Van Der Ploeg (470), Flusser (471), Rowley (472), etc.

Sin embargo, podría decirse que las coincidencias que se observan entre los Esenios y los manuscritos de Qumrán, se refieren especialmente a algo muy general de la fe judía y casi nunca a una doctrina particular y exclusiva de los

(468) XVIII, 19. Esta es la traducción de Lagrange en *Le judaisme avant Jesus Christ*. Sin embargo, hay que recordar que el texto, como aparece en la antigua versión latina, da lugar a una traducción con significación muy distinta: "Aun enviando ofrendas sacras al Templo, no ofrecen sacrificios, pues estiman superiores las ofrendas sacras que ellas usan...".

(469) Obras citadas en las notas 416 y 419.

(470) *Les rouleaux de la Mer Morte* en *Bibliotheca orientalis*, 1951, págs. 1-13; *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte* en *VT*, 1953, págs. 171-75.

(471) *The Dead Sea Sect and Christianity*, en *Studies in the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem, 1957, págs. 85-103 (en hebreo).

(472) *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, London, 1957; el autor reanuda en las sectarias de Qumrán una primera fase de Esenismo, abandonando su posición primitiva. Véase más adelante pág. 177.

Esenios. En efecto, si se habla de la fe en la inmortalidad del alma, del premio para los buenos y del castigo para los malos, de una angelología exuberante, de libros propios y secretos, de reglas morales y de cierto determinismo, todo tiene su paralelo casi completo también en los Fariseos y completo en los Celotas.

Lo único que parece coincidir exclusivamente con los Esenios de Filón y Josefo es la vida en Comunidad de bienes, techo y comida y el largo proceso de admisión al grupo. Pero, frente a esta coincidencia, hay puntos evidentemente contrapuestos. Los escritos de Qumrán revelan un espíritu bélico completamente ajeno a los Esenios de Filón y Josefo. El matrimonio, claramente prohibido entre los Esenios, no es mencionado en los manuscritos de Qumrán. Es verdad que tampoco en ellos se habla de mujeres. Las referencias al matrimonio y a las mujeres que se encuentran en el anexo a la *Regla*, se refieren al pueblo en general y no a los miembros de un grupo particular ⁽⁴⁷³⁾. La cuestión de los sacrificios, sobre la cual se ha escrito mucho, no parece todavía clara. Los Esenios, según Josefo, practicaban un tipo de sacrificio especial; en la *Regla* se habla de sacrificios en forma completamente accidental ⁽⁴⁷⁴⁾, como algo sobre lo cual no es necesario llamar la atención; en la *Guerra*, en vez, hay una clara referencia a los sacrificios ⁽⁴⁷⁵⁾. En cuanto a la vida diaria, los Esenios parecen haber tenido una vida de trabajo intenso en la agricultura y en la artesanía; lo que puede deducirse de la *Regla* es muy dudoso; probablemente los miembros trabajaban porque se habla de un salario, pero nada más se dice. ⁽⁴⁷⁶⁾

Según los textos de Qumrán parece haber existido un calendario especial, diferente del calendario oficial. Ni Filón ni Josefo recuerdan algo parecido entre los Esenios. Y, finalmente, ni el excesivo dualismo y determinismo de Qumrán, ni su ansiosa expectativa del fin de los días y de la época del juicio, existe entre los Esenios.

(473) Col., I, 4-10.

(474) Pág. VI, 19.

(475) II, 5.

(476) VI, 19.

Surgiría la interrogante de por qué, si los textos de Qumrán son los de una secta cuyo fundador o personaje más destacado fue el Maestro de Justicia, Josefo —que vivió buena parte de su vida en Palestina y que debía estar al tanto de los acontecimientos, por su actuación política, primero, por su oficio de historiador luego— no hace ninguna referencia a la existencia y actividad de un personaje tan importante para la secta misma y cuyo recuerdo parece tan vivo en los escritos de Qumrán?

Sin embargo, a pesar de las contradicciones, observaciones y dudas, queda el hecho evidente de una vida monástica especial que concuerda sólo con la de los Esenios.

El Padre De Vaux, consciente de las dificultades que existen para una identificación completa, habla de un desarrollo doctrinario de los Esenios, reconociéndoles cuatro diferentes períodos; Delcor habla de dos etapas, por lo menos; Yadin supone que si no fueron los Esenios, se trata de una secta muy semejante.

Si bien la identificación con los Esenios es la más aceptada, hay otras, que merecen la misma consideración por estar basadas en paralelos tan evidente como los que hemos observado con respecto a los Esenios. (477)

H. Rowley (478) sostuvo que los escritos de Qumrán revelan influencias saduceas. Recuerda el *Documento de Damasco* que fue aceptado por los Caraítas, auténticos descendientes de los Saduceos y sostiene que, en la *Regla*, se habla esencialmente de la *Torah* de Moisés, dando muy poca importancia a los escritos proféticos. Pero, aún admitiendo lo que dice Rowley, hay un evidente contraste entre las creencias saduceas y las de los escritos de Qumrán: los saduceos no creían en la inmortalidad del alma, en los ángeles; y su fe en una libre elección humana elimina por completo el determinismo de Qumrán. Actualmente Rowley es favorable al hipótesis: Esenios.

(477) Especialmente se han pronunciado contra la identificación con los Esenios: Goldstein: *Antiessene Traits in the Dead Sea Scrolls*, en VT., abril 1954, págs. 141-47; Del Medico, ob. cit., niega rotundamente la existencia de los Esenios (págs. 78-95).

(478) H. H. Rowley: *The Zadokite fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford, Blackwell, 1952.

J. Klautzner, estudioso de historia judía, especialmente del período asmoneo, sostuvo desde el primer momento que existía una identificación con los Celotas. En el año 1957, C. Roth, también historiador judío, ha vuelto a insistir en esta misma hipótesis, consiguiendo convencer también al prof. G. Driver. No hay duda de que existen serias coincidencias entre las creencias de Qumrán y los Celotas. Pero hay dos aspectos importantes que debilitan esta hipótesis: I) Los celotas eran esencialmente gente del pueblo, lejos de las familias sacerdotales; los textos de Qumrán hablan repetidamente de las familias sacerdotales (*cohanim*), que participan de su vida monástica y de su lucha por el porvenir; y, además, nunca se nota en ellos odio o antipatía hacia los sacerdotes. II) Nunca, y en ningún lugar, se habla de una vida ascética y monástica de los Celotas. Por lo que se sabe de ellos, se puede decir que vivieron sus pasiones entre los demás y estuvieron profundamente comprometidos en la política de su tiempo.

Otros estudiosos como Delcor, Rabin, Marcus (479) suponen la existencia de una identificación con los Fariseos. Se podría decir al respecto lo mismo que se ha observado para los Celotas, agregando, además, que no se conocen libros secretos de los Fariseos; y, a pesar de lo que acerca de ellos escribe Josefo, no hay en su fe traza del determinismo un poco exagerado de Qumrán y menos aún de su dualismo.

Brownlee ha insistido en una identificación con los Bautistas (480). Esta hipótesis tampoco parece clara. Primero, porque si los Bautistas tienen algo en común con los escritos de Qumrán, el proceso se presenta al revés. Es más lógico suponer que ellos proceden de la corriente espiritual de Qumrán y no que se identifican con ella. Y, además, el bautismo, base de la fe bautista, no existe en la corriente de Qumrán,

(479) M. Delcor, *Le Midrash d'Habacuc*, en RB. LVIII, 1951, pág. 521-548.

C. Rabin: *Yajad, Haburah and Essens*, en *Studies in the Dead Sea Scrolls*. Kirjat Sefer, Jerusalem, 1957, págs. 104-122.

R. Marcus, *Pharisees, Essenes and Gnostics*, en *JBL Philadelphia LXXIII*, 1954, págs. 157-61, llega a la conclusión de que las manuscritas de Qumrán proceden de la comunidad que produjo el *Documenta de Damasco*. Esta, como la de los esenias, puede ser identificada con fariseos de tendencia gnósticas.

(480) A comparison of the *Conventants of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects*, en *The Biblical Archeologist*, September 1950, págs. 50-72.

aún cuando en ella se hable de baños de purificación; en efecto, nunca se hace referencia a un bautismo de arrepentimiento y perdón, igual para todos los hombres.

Finalmente, Teicher atribuye los escritos de Qumrán a los primitivos cristianos judaizantes llamados *Ebionim* ⁽⁴⁸¹⁾. Sostiene que su nombre se encuentra escrito varias veces en las obras de Qumrán. Es cierto que la palabra *ebionim* aparece a menudo; pero se trata de una palabra muy usada en hebreo para designar a “los pobres”.

Existe, además, la misma objeción ya hecha para la hipótesis de su identificación con los Bautistas; parece más aceptable la de una derivación de los *Ebionim* desde la corriente espiritual de Qumrán.

Se han indicado hasta aquí las opiniones más corrientes y algunas objeciones al problema de la identificación de los textos. Es posible, sin embargo, que únicamente la lectura de otros fragmentos permita llegar a conclusiones definitivas al respecto. Por ahora, nuestra opinión es que, del punto de vista histórico y cultural, sólo puede afirmarse que los manuscritos han confirmado la existencia de una corriente espiritual que no coincide exactamente con ninguna de aquellas anteriormente conocidas y cuya valoración adecuada puede representar un aporte de gran importancia para el estudio de uno de los períodos más significativos de la historia de la humanidad.

(481) The Dead Sea Scrolls. Documents of the Jewish Christian sect of the Ebionites en JJS. II, 1951, pág. 67-99.

Capítulo XVI

LA CORRIENTE ESPIRITUAL DE QUMRAN Y LAS DOCTRINAS NO HEBREAS DE PALESTINA

En los capítulos precedentes hemos observado varias veces que los textos de Qumrán pueden situarse, en general, dentro del marco de la doctrina tradicional judía y que, además, existe en ellos algún elemento extraño al judaísmo oficial. Estos elementos ya habían sido captados con anterioridad en los libros apócrifos y se les había creído en parte producto de influencias cristianas. Pero el período al que se remontan los manuscritos de Qumrán implica la exclusión de las influencias cristianas y presenta el problema de las posibles otras influencias.

Los aspectos más significativos en los cuales estos textos, conjuntamente con algunos apócrifos, se alejan del judaísmo oficial son, como ya hemos puntualizado:

I) Un dualismo que sobrepasa la tradición, haciendo del bien y del mal, dos fuerzas en pugna; y, del mal, una fuerza, un ángel, un príncipe, que llega a parecer extraño al mismo Dios, aunque se recuerde con insistencia que por él fue creado. (482)

Aunque no se llegue al dualismo de materia y espíritu, la referencia al nacimiento como a un mal del cual el hombre debe ser rescatado sugiere, sin embargo, que muchas veces, los integrantes de esta corriente espiritual llegaron a considerar el cuerpo como una carga que condenaba al mal y al pecado.

II) La separación de la humanidad en dos grupos: los hijos de la luz (los justos) y los hijos de las tinieblas (los

(482) Regla, III, 18; 25.

impíos), con su destino preestablecido por Dios, desde siempre y por la eternidad.

III) Un determinismo que, además de ser colectivo como en el *Antiguo Testamento*, es aquí individual. ⁽⁴⁸³⁾

IV) Una angelología y una demonología mucho más desarrolladas que las tradicionales, y que encuentra su paralelo en los *Apócrifos*.

V) Fe en una revelación especial, en misterios que no deben ser comunicados, junto a la esperanza de ser purificados de todo mal por medio del espíritu de verdad y del conocimiento de los misterios de Dios, para gozar de una felicidad eterna con los ángeles, en la presencia de Dios.

VI) Fe en dos Mesías.

VII) El calendario solar.

Como ya había sucedido con el estudio de los libros apócrifos, las doctrinas que parecieron no corresponder del todo al judaísmo oficial, fueron consideradas a la luz de doctrinas extrañas al judaísmo, y con las cuales el judaísmo había tenido contacto durante el curso de su historia. Se sostuvo especialmente, en un primer momento, el acercamiento a la doctrina de la "gnosis" griega y al pitagoreísmo. El dualismo pitagórico tan evidente y tan gráficamente expresado con la letra Y, pareció ser el inspirador del dualismo de los *Apócrifos* y de Qumrán; mientras que la primitiva doctrina pitagórica, según la cual sólo el amor a la sabiduría era considerado el camino adecuado para la purificación del alma necesaria para el retorno a la beatitud de la vida divina ⁽⁴⁸⁴⁾, pareció coincidir con la teoría del conocimiento encontrada en los escritos de Qumrán. ⁽⁴⁸⁵⁾

Hemos tratado de destacar cómo el concepto de conocimiento expresado en los textos de Qumrán no se aleja del concepto tradicional viejotestamentario. La sabiduría no es, en ellos, algo extraño a Dios, como en el pitagoreísmo, sino que está en estrecha relación con los preceptos de Dios, con

(483) Véase la parte III, cap. IX de este trabajo.

(484) Arquita fr. 3 de la *Armónica*, en Mandala: Il pensiero antico, pág. 69, Firenze, 1950.

(485) Por el acercamiento de la doctrina de Qumrán a la pitagórica, véase Dupont Sammer, *Nouveaux aperçus*, cap. VI, pág. 141 sgs.; A. Vincent, *ab. cit.*, pág. 261 sgs.

su ley y su doctrina (*Torah*). Y si bien es cierto que los textos dicen que por medio del conocimiento se puede alcanzar la purificación, el esclarecimiento y el conocimiento eterno, este conocimiento no es una *gnosis* terrenal, sino, más bien, una gracia divina. Y, en este sentido, se habla en los manuscritos de una doctrina del conocimiento del Altísimo y de la sabiduría de los hijos del cielo, que el hombre alcanza sólo con ayuda divina, es decir, con la gracia. (486)

En cuanto al dualismo y a los misterios, no son exclusivamente característicos del pitagoreísmo sino, también, de religiones orientales que inspiraron el mismo pitagoreísmo y con las cuales el judaísmo estuvo en contacto mucho antes de la ocupación griega de Palestina. Además, no hay que olvidar que el odio que tenían los judíos a todo lo griego, desde sus manifestaciones de vida y culto exterior hasta su filosofía más elevada, difícilmente podía permitir la asimilación de las ideas. Y el mismo Filón parece más empeñado en explicar las doctrinas hebreas con formas griegas que en introducir las doctrinas griegas en las creencias judías.

Y si se llega al s. I e. c. y se comparan los textos de Qumrán con los textos gnósticos, vemos que no existen elementos para establecer una dependencia de las doctrinas de Qumrán respecto del gnosticismo —cuyo origen siempre resultará dudoso—. Por el contrario, podría haber, en los manuscritos de Qumrán, elementos para aclarar algunos puntos de la doctrina gnóstica.

En efecto, si se analizan un poco de cerca las dos doctrinas se puede llegar a las siguientes conclusiones:

I) La asociación del concepto “conocimiento” con “*Torah*”, característico del judaísmo bíblico y de los textos de Qumrán, es extraña al gnosticismo que quita a la *Torah* cualquier valor para la salvación.

II) La teoría de las emanaciones con la cual el gnosticismo trata de superar las dificultades creadas por la existencia de un mundo material, contrasta con la creación de los dos espíritus del bien y del mal, realizada directa y únicamente por Dios.

(486) Regla, III, 6-12; IV, 21-22.

III) El concepto del alma, centella de luz divina, pura, provisoriamente encerrada en el mundo, contrasta con el concepto de los textos que ponen, en el mismo espíritu del hombre, ambos principios del bien y del mal.

En las dos corrientes es común, sin duda alguna, la idea de conocimiento como salvación; pero en los textos de Qumrán nunca se habla de una fuerza trascendente, soteriológica, emanación de Dios, necesaria para conseguir el conocimiento. Se repite varias veces que el conocimiento de Dios se alcanza por medio del espíritu de verdad y que la sabiduría que el hombre de por sí no puede alcanzar, será alcanzada por la gracia de Dios. En el gnosticismo se sostiene, en cambio, que la gnosis no es alcanzable a través de la especulación racional y la contemplación mística y ascética, sino solamente con la revelación que el Salvador Cristo, una de las potencias celeste, proporciona a los que en la iniciación de los misterios están dispuestos a recibirla. El punto en común es el concepto de *gnosis*-salvación; pero mientras para unos (los gnósticos) éste es el único camino para llegar a Dios, para la corriente de Qumrán es uno de los caminos, junto con la iniciación, el conocimiento de los misterios, la exégesis alegórica (bautismo, agapes, cantos de himnos, cierta disposición ascética), y el buen comportamiento.

Podría pensarse, por lo tanto, que el gnosticismo haya sido influido en parte por las doctrinas de Qumrán y que, una vez tomado como punto de partida el conocimiento-salvación, haya llevado este principio a extrema consecuencias, uniéndolo e identificándolo con la figura de Jesús, y rechazando al mismo tiempo la *Torah*. En relación a esta hipótesis, que situaría el gnosticismo dentro de las corrientes del pensamiento judío, recuerdo que Bousset, en 1907, en su libro *Hauptprobleme der Gnosis*, sostenía, con argumentos y conclusiones a veces incontrovertibles, que la *gnosis* es un sincretismo de doctrinas orientales precristianas, amalgamadas con el cristianismo. Al decir doctrinas orientales, Boussuet se refería especialmente a las zoroastrianas; y podría agregarse, ahora, la de Qumrán.

En este orden de ideas podría pensarse que los gnósticos colosenses y corintios de las cartas de Pablo representarían a

grupos gnósticos surgidos de la corriente esperitual de Qumrán. Se puede recordar, a propósito, que Apolo, jefe de estos gnósticos de Corinto, conocía sólo el bautismo de Juan, frecuentaba a los discípulos de él y podría haber tenido relación con adherentes de la corriente de Qumrán. (487)

De todos modos, al hablar del gnosticismo y de sus probables relaciones con los escritos de Qumrán, es oportuno recordar el gnosticismo maniqueo que revela un paralelismo con los conceptos qumránicos del conocimiento y de los dos caminos mencionados. (488)

El mismo Mani define así la doctrina: "Las escrituras, las sabidurías, las apocalipsis, las parábolas y los salmos de las Iglesias anteriores se han reunidos de todas partes en mi Iglesia con el conocimiento que ya os he revelado. Como un río se une a otro para formar una corriente poderosa, así se han agregado estos viejos libros en mis escrituras y han formado una gran sabiduría como no hay otra en todas las generaciones anteriores" (489). Esta gran sabiduría es el conocimiento de los dos principios de la Luz y las Tinieblas, único medio de salvación.

En el maniquismo la Luz y las Tinieblas constituyen dos reinos; de uno, es rey el Rey del Paraíso de la luz o Padre de la grandeza con sus cinco hipóstasis; en el reino de las tinieblas el rey es otro y está acompañado por sus arcontes. Las tinieblas asaltan a la luz. El Padre sostiene la batalla por medio de una emanación: Adán. Este cae prisionero; es sustituido por el Espíritu viviente, el gran arquitecto Bau o el amigo de las luces; éste es sustituido por la tercera emanación, Jesús, que es sustituido a su vez por la cuarta emanación, el Salvador. Esta lucha, con sus cuatro tiempos (el cuarto es el del triunfo del bien), recordaría el texto de la *Guerra* en el cual la guerra se desarrolla en siete tiempos: tres con

(487) F. M. Braun, *L'Arrière-fond Judaique du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, en RB., 1955, págs. 5-44. Véase también S. Lyonnet, *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, en *Biblica* 1956, págs. 1-38.

(488) Véase Dupont Sammer, *ob. cit.*, págs. 170-174.

(489) *Kephalaia maniqueas*, cap. 154. Traducción de H. Ch. Puech, *Histoire générale des Religions* (Paris, Quillet) III, pág. 90, citado en Dupont Sommer, *ob. cit.*, pág. 173.

la victoria del bien, tres con la victoria del mal y el séptimo con la victoria definitiva del bien.

Además, hay que agregar otra consideración: los maniqueos no pueden atribuir a Jesús un cuerpo, que para ellos es morada del mal: por lo tanto no conciben a Jesús crucificado por la salvación del mundo. Para atribuirle el concepto de Salvador, sin el sufrimiento del cuerpo, hicieron de él, el maestro que lleva la doctrina libertadora, la gnosis. ¿Podría, este concepto, tener relación con la doctrina de Qumrán?

Otra secta gnóstica que conviene recordar es la de los Mandeos, que pretenden ser los discípulos directos de Juan Bautista. La secta de los Mandeos, que existe todavía en Mesopotamia, deriva su nombre de la palabra “*manda*”, gnosis. Practican frecuentes ritos de purificación y el bautismo de inmersión. ¿Serían ellos los descendientes de los gnósticos bautistas que Pablo encuentra en Corinto y en Efeso guiados por cierto Apolo? En el mandeísmo, las entidades más grandes son “El gran camino” y “la luz”. Jesús, en vez, es considerado un falso Mesías y el hombre Dios es Anosh-Ultra. Algunos estudiosos quieren interpretar el comienzo del Evangelio de Juan y otros pasajes más en los cuales se desarrollan los conceptos de la luz y las tinieblas como una oposición a las doctrinas de los Bautistas-mandeos (490). A la luz de los manuscritos de Qumrán, podría pensarse que parte de la doctrina mandea —los dos caminos, la luz y las tinieblas, el premio de los justos, el castigo de los malvados, los misterios — tuvo su origen en la misma corriente espiritual de Qumrán (491). Lagrange escribía en 1927 a propósito de los Mandeos: “Le mandaisme étant saturé de notions bibliques, si défigurées qu’elles soient, nous pensons que le fondateur, qui peut être n’était pas juif de naissance, mais proselyte, fut d’abord imbu des principes du judaïsme” (492). Y en sus libros sagrados, leemos: “Cualquiera me escucha, a mí el hombre Dios, quien cree/ un lugar le es preparado en la ciu-

(490) R. Stahl, *Le mandéens et les origines chrétiennes*, París, 1930.

(491) Hay que recordar, además, ciertas relaciones entre la doctrina de Juan Bautista y la de Qumrán. Véase, más adelante, pág. 206.

(492) R. P. Lagrange: *la gnose mandéenne et la tradition évangélique*, en RB.

dad de Luz/. Cualquiera no me escucha,/ a mí el hombre Dios/ su lugar está apartado de la ciudad Luz/ su nombre es borrado de mi destino/ su cuerpo es obscuro y no brilla" (493); y en otro lugar: "Entre el Misterio y el Resplandor,/ entre la Luz y las Divinidades/ entre el Misterio y el Resplandor/ están parados para interrogar el alma" (494).

De los paralelos notados se podría concluir que la corriente gnóstica en sus diferentes manifestaciones tiene relaciones de dependencia con la corriente espiritual que los manuscritos de Qumrán han revelado, y no viceversa. La corriente de Qumrán, en lo que no coincide exactamente con el judaísmo, no tendría entonces influencias griegas, como algunos han pensado y podría tener por el contrario influencias de doctrinas orientales.

Desde hace unos años, Dupont Sommer ha notado la relación existente entre el dualismo de Qumrán y la doctrina zoroastriana (495).

Hemos observado anteriormente que el dualismo qumránico puede ser considerado, hasta cierto punto, tradicional, mosaico y profético. Pero, a pesar de que existe cierto dualismo en los escritos pre-exílicos, es sólo durante el desierto que se va concretando una separación más clara entre los dos principios del bien y del mal y la fe en un fin último, en un día del juicio. Es probable que ello se deba al contacto de los ambientes judaicos con las doctrinas persas.

En un rápido análisis de las doctrinas judías y persas, el paralelismo parece evidente, y lo parecía ya en la antigüedad, si se decía que Zoroastro había sido instruido por Abraham, o se le identificaba con Balaam, con Ezequiel o con Baruj. Durante la Edad Media ciertos escritores sirios decían que Zoroastro había sido judío de nacimiento.

El paralelismo con Qumrán es característico y se limita, en realidad, al zoroastrismo de los *Gatha* y no se extiende al mazdeísmo posterior.

En los *Gatha*, los dos espíritus, el bien y el mal, están

1927-28, citado en Stalh, ob. cit., pág. 18.

(493) Del Libro de Juan, 273-77, en Stohl, ob. cit., pág. 46.

(494) De Qolosta (textos litúrgicos) ibidem., pág. 47.

(495) Ob. cit., págs. 156-170.

subordinados a Dios, son mellizos; el espíritu del bien no se confunde con Dios Ahura Mazda (el Señor Sabiduría), cosa que sucede más tarde. Sabiduría y Dios son la misma cosa, como el nombre mismo de Dios lo indica claramente. En Qumrán, Dios crea los dos espíritus, el del bien y el del mal, que de él dependen. Sabiduría y Dios forman un conjunto único.

En los *Gatha* los dos espíritus luchan en guerra encarnizada, el bien o la verdad contra el mal o la mentira. El mundo, un gran campo de batalla, está dividido en dos partidos, dos armadas. Varias veces se insiste en una lucha de los buenos contra los malos, de Dios y sus ayudantes contra los demonios. Al final el bien triunfa y el mal termina ahogado en fuego y metal colado. Las armadas del bien se establecen en la morada luminosa; los malos, en las tinieblas. Es el momento de la retribución para los unos y del aniquilamiento para los otros. También se insiste en los dos caminos abiertos a los hombres. Observa Burrows: "La oposición Dios-Belial está mucho más cerca del dualismo iránico del bien y del mal que del dualismo del espíritu y de la materia en el gnosticismo" (496). Así dicen unos versos de los *Gatha*: "Hablaré de los dos Espíritus, /de los cuales el más santo, el principio de la existencia dijo al destructor: /Ni nuestros pensamientos, ni nuestras doctrinas, ni nuestras fuerzas mentales, / ni nuestra elección, ni nuestras palabras, ni nuestros actos, / ni nuestras conciencias, ni nuestras almas están de acuerdo" "En origen los dos Espíritus, conocidos como gemelos / son uno el bien, otro el mal, / en pensamiento, palabra, acción. Y entre los dos / los inteligentes y no los necios eligen bien. / Y cuando estos dos espíritus se encontraron, / establecieron en origen la vida y la no vida / y que al final la existencia peor sea para los malvados, / pero para los justos el Mejor Pensamiento. / De estos dos espíritus, el malvado eligió hacer las cosas peores; / pero el espíritu Santísimo, vestido de los cielos más firmes, se ha unido con la Justicia; / y así hicieron todos los que gustan conformar con acciones honestas, al Señor Sabio /... Ahora, cuando llegue su cas-

(496) Ob. cit., pág. 299.

tigo, a estos pecadores/ entonces, oh Sabio, tu Imperio será ofrecido, con el Pensamiento Bueno,/ a los que habían entregado el Mal en manos de la Justicia, Señor!/ Entonces el mal no tendrá más éxito/ y conseguirán el premio prometido/ en la feliz morada del Buen Pensamiento, del Sabio y de la Justicia/ aquellos que habrán adquirido una buena fama/... Si vosotros, hombres, entendéis las consignas que el Sabio ha dado/: bienestar y suplicio;/largo tormento para los malvados, salvación para los justos/ todo será de ahora en adelante para mejor” (497).

Siempre en el campo de las influencias zoroastrianas, se ha pensado en relaciones con una doctrina particular del zoroastrismo, el zervanismo (498), que considera los dos principios del bien y del mal procedentes de un único elemento: el tiempo.

Los manuscritos de Qumrán parecen estar muy cerca de esta forma de pensar. Los comienzos de esta corriente tan firmemente dualística y tan llena de expectativa de una lucha de Dios por el triunfo del bien, ¿deberían remontarse, entonces, a los primeros tiempos de la vuelta del destierro o a influencias que se habrían infiltrado en el ambiente judío en Persia? ¿Quiénes podrían haber sido los portadores, los sabios sacerdotes y escribas, o el pueblo, fácil presa de toda idea nueva? Según lo revelado por los manuscritos de Qumrán, parecería que se trató, más bien, de un ambiente culto en el cual los sacerdotes tuvieron su participación.

En resumen, la parte no estrictamente judía de los textos, podría ser el resultado de influencias persas más que helenísticas; y el gnosticismo, en sus diferentes ramas, más que el origen de la corriente espiritual de Qumrán, sería su consecuencia.

(497) Gatha, Yasna XLV y Yasna XXX, 3, 4, 5, 8, 10, 11. Trad. J. Duchesne Guillemin: *Zoroastre. Etude critique avec une traduction commentée des Gatha*, París 1948, citado en Dupant Sammer, *ab. cit.*, págs. 157-158.

(498) Michaud H., *Un mythe servanite dans un des manuscrits de Qumran*, en *Vetus Testamentum*, 1955, págs. 137-47.

Capítulo XVII

RELACIONES ENTRE LOS TEXTOS DE QUMRAN Y LOS LIBROS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

LOS TEXTOS CANONICOS

Hemos observado, en el análisis de los textos, que cualquiera de ellos revela una inspiración viejotestamentaria, tanto en la doctrina como en la fraseología y en la cultura, aún cuando a veces se aleja de lo comúnmente aceptado en Jerusalem.

Hemos notado, también, cómo los puntos de partida de la doctrina de Qumrán son todos ellos tradicionales; nos interesa ahora ver más de cerca estas relaciones.

El concepto de Dios-conocimiento, que ya se encuentra repetidas veces en el *Pentateuco* y en el libro de los *Jueces*, tiene su exacto paralelo en la expresión *conocimiento de Dios*, de Oseas, que está en la base de toda su teoría, junto a los conceptos de *amor de Dios* y de *verdad de Dios* ⁽⁴⁹⁹⁾. Sin embargo, toda la teoría *Dios-conocimiento* es propia, sin duda alguna, de los libros sapienciales, especialmente de los *Proverbios*, en los cuales, en algunos momentos, la sabiduría, el conocimiento, la ciencia parecen identificarse con Dios mismo. “Yahve con la sabiduría fundó la tierra, con la inteligencia estableció los cielos; por medio de su ciencia los abismos fueron divididos y las nubes destilan el rocío” ⁽⁵⁰⁰⁾. “Escuchad, porque voy a hablar de cosas excelentísimas y lo que sale de mis labios serán cosas rectas. Porque mi boca proferirá la verdad y la maldad es abominación a mis labios. En la jus-

(499) IV, 1; VI, 6.

(500) III, 19-20.

ticia se apoyan todos los dichos de mi boca; no hay en ellos cosa torcida ni perversa” (501).

Lo mismo puede decirse de los conceptos *Dios-amor* y *Dios-verdad* que tienen su paralelo más evidente en los *Profetas* y en los *Salmos* (502).

Existen dos puntos esenciales de la doctrina de Qumrán, de los cuales también hemos dicho que tienen su origen en el Viejo Testamento, el dualismo y el determinismo.

La existencia del bien y del mal ha preocupado a los escritores viejo-testamentarios desde la época más remota. Frente al sufrimiento incomprensible del hombre creado por Dios-bondad, el primitivo narrador del *Génesis* imaginó el cuento del Paraíso y del pecado original. Sin embargo, la interrogante de la creación del mal quedaba sin solución. Varias veces, en el *Pentateuco* se presenta el problema; y podría decirse más, toda la *Torah* es regla para la conquista del bien; y la expresión de la creación del hombre a “imagen de Dios”, es la revelación del afán de este hombre creado hacia la purificación y el bien absoluto. Si esto ocupó y preocupó a los escritores más antiguos, preocupó mucho más a todos los profetas (503) y, ya con cierto matiz filosófico, a los autores de los libros sapienciales. *Job* y el *Eclesiastés* son ejemplos claros de esta preocupación. Sin embargo, no hay duda que la separación de los dos conceptos del bien y del mal se hace más evidente en el tiempo del segundo templo; así como en esta misma época nace un más arraigado concepto de determinismo. Se ha pensado con mucha insistencia en influencias griegas o iránicas, o en ambas simultáneamente. Nos parece mejor dirigirnos concretamente hacia la influencia del dualismo y determinismo iránicos, que llevarían esos conceptos, ya presentidos en el *Antiguo Testamento* canónico, al dualismo y determinismo más concretos de los deuterocánonicos y de Qumrán. Sin embargo, no hay que olvidar que *Jeremías* habla claramente de dos caminos: “Y a este pueblo le dirás: Así dice Yahve: He aquí que pongo

(501) VIII, 6-8.

(502) Oseas, 11; Jer. 3, 19; 4, 19; 31, 20.

(503) Is. 45, 7.

delante de vosotros el camino de vida y el camino de muerte" (504). Y en los *Proverbios*: "Te he enseñado el camino de la sabiduría, te he conducido por veredas de rectitud... No entres en el sendero de los inicuos, ni andes por el camino de los hombres malos, evítalo, no pases por él, apártate de él y pasa adelante!... Pero la senda de los justos es como la luz de la aurora, que va aumentando en resplandor hasta que el día es perfecto. El camino de los inicuos es como tinieblas; no saben dónde van a tropezar" (505). Y *Job* es en sí mismo todo un ejemplo de determinismo, en cuanto imposibilidad humana de elegir su propio destino, aún cuando más tarde la bondad infinita de Dios vuelva a cambiarlo todo. Este mismo determinismo también está expresado clara y repetidamente en los *Salmos*: "He aquí en iniquidad nací yo y en pecado me concibió mi madre" (506); y en sentido positivo en *Jeremías*: "Antes que yo te formara en el seno materno, te conocí; y antes que tú nacieras te santifiqué, te he constituido profeta de las naciones" (507).

Además, no hay que olvidar que existe un concepto determinístico colectivo en todo el *Antiguo Testamento*, desde la elección de Abraham, con la separación de los hombres en dos grupos: los hijos de Israel, los que Dios ha elegido para su revelación, y las naciones. Los hijos de Israel creen en Dios único y, por lo tanto, recibirán la paz eterna y la eterna alegría; las naciones, por el contrario, son lo que Dios usa como instrumento, como su vara, y morirán por no creer en Dios. Este es, naturalmente, un concepto general al cual los profetas opusieron un mesianismo universalista.

En lo que se refiere a las relaciones fraseológicas, culturales y del culto son innúmeras.

Por ejemplo, si se consideran los *Himnos*, se puede decir que casi cada línea presenta algún grupo de palabras que puede acercarse a uno u otro texto bíblico. Tomamos como ejemplo algunas líneas del himno II (508):

(504) 21, 8.

(505) IV, 11; 14, 18; XII, 28.

(506) 51, 5.

(507) I, 5.

(508) Véase la traducción de este himno en la parte III, cap. IX, pág. 75.

En la línea 9) la expresión “corazón temeroso” coincide con *Isaías* 35, 4.

En la línea 10) “Tú has hecho de mí un reproche y una derisión”, con los *Salmos* 44, 13; y “para aquellos cuyo camino es derecho” con los *Salmos* 37, 14.

En la línea 11) “han rechinado los dientes” con los *Salmos* 37, 12; *Job*, 30, 9.

En la línea 12) “han rugido como la tormenta del mar cuando sus olas hacen tumulto y echan barro y lodo”, con *Is.* 17, 12; 57, 20.

En la línea 14) “y era un espíritu de lucha” con *Jer.* 15, 10.

En la línea 15) “yo era un espíritu de celo” con *Núm.* 5, 14 y 30.

En la línea 16) “como el sonido del estrépito de la multitud de las olas” con *Ezequiel* 1, 24; 43, 2.

Los paralelos referentes al culto se notan esencialmente en el manuscrito de la *Guerra*. Por ejemplo, en la descripción de los vestidos sacerdotales para la guerra: “siete sacerdotes de los hijos de Arón con vestidos de lino blanco, túnicas y pantalón de lino, ceñidos con cinturones de lino finamente trenzado de género azul y púrpura y escarlata, (de dibujos variados, y sobre sus cabezas mitras” ⁽⁵⁰⁹⁾), recuerdan exactamente las descripciones de *Ex.* 39, 27 sgs.; *Lev.* 16, 4.

De las oraciones también hemos dicho que son de inspiración bíblica, recordando especialmente los *Números*, el *Deuteronomio*, *Samuel* e *Isaías* ⁽⁵¹⁰⁾.

Lo mismo puede decirse del uso de las trompetas que recuerda los *Números* 10 ⁽⁵¹¹⁾.

En cuanto al concepto de guerra santa, surge evidentemente de *Ezequiel*, de los capítulos de la guerra contra Gog ⁽⁵¹²⁾.

(509) VIII, 9 sgs.

(510) Véase la parte III, pág. 115 sgs.; me refiera especialmente a la oración de la pág. X, inspirada en *Deut.* 20, 2 sgs.; y a la de la pág. XI, tan rica en referencias históricas.

(511) Véase la parte III, pág. 121.

(512) En estos años se han realizado muchas estudios de concordancias y paralelos entre los textos de Qumrán y las libras del Viejo Testamento; recuerda especialmente el artículo de J. Carmignac: Les citations de l'Ancien Testament dans la Guerre des fils de la lumière, en RB, 1956, págs. 234-260. Yadin, ab. cit. sobre el manuscrito de la

LOS TEXTOS DEUTEROCANONICOS Y APOCRIFOS.

Algunos de los paralelos observados con los libros canónicos, se hacen más evidentes en los textos deuterocanónicos y apócrifos, que hasta el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán, habían sido considerados un poco en forma aislada, como producto de influencias extrañas al judaísmo, y que ahora vuelven a entrar en el cuadro del desarrollo doctrinario de este período.

Entre los deuterocanónicos, recordamos especialmente la *Sabiduría de Ben Siraj* o *Eclesiástico* y la *Sabiduría de Salomón*. En ambos los paralelos más evidentes se refieren al concepto de Dios-conocimiento y sabiduría. Interesa subrayar este detalle por el insistente acercamiento entre los textos de Qumrán y la *gnosis* griega, del cual hemos hablado anteriormente ⁽⁵¹³⁾.

En el análisis de los textos en la parte III, hemos notado especialmente el concepto tradicional de Dios-Conocimiento, y en este capítulo hemos recordado algunas citas de *Oseas* y los *Proverbios* en las cuales el acercamiento resulta claro. Las primeras palabras del *Eclesiástico*, así como de la *Sabiduría de Salomón* parecen aclarar que los dos conceptos Dios y Sabiduría, constituyen en realidad un solo concepto Dios-Sabiduría. "Toda sabiduría viene del Señor y con él está siempre... Antes que todo fue creada la sabiduría, y la luz de la inteligencia existe desde la eternidad. La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios en las alturas y, sus caminos, los mandatos eternos" ⁽⁵¹⁴⁾. Más adelante ya no es un concepto general de Dios que se identifica con la sabiduría, sino es el amor mismo de él: "El amor de Dios es noble sabiduría" ⁽⁵¹⁵⁾. Naturalmente, a todos estos conceptos se refiere también el elogio de la sabiduría del cap. 24.

Guerra en la cual hay continuas referencias a estas paralelas; y el libro de J. Carmignac: *Le dacteur de Justice et Jesus Christ*, Paris, 1957, en el cual hay importantes referencias en notas; J. Baumgarten y Menajem Mansar: *Studies in the New Hodayat*, I-II, en *JBL.*, 74, 1955, pág. 115-124; 189-95.

(513) Véase pág. 161 sgs.

(514) I, 1; 4. Las citas del *Eclesiástico* y de la *Sabiduría de Salomón* están tomadas de la traducción de la *Sagrada Biblia* de Nacar-Calunga.

(515) I, 14.

En la *Sabiduría de Salomón*, la identificación Dios-sabiduría alcanza un grado aún más elevado, cuando se dice: “Todo lo que me estaba oculto lo conocí a las claras, porque la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó” (516).

De este segundo texto, considerando el momento de su composición, podría decirse que ha sufrido la influencia de la *gnosis* griega; pero no es el caso del *Eclesiástico*.

Otro paralelo importante entre el *Eclesiástico* y los textos de Qumrán se nota en el concepto de determinismo, observándose en Ben Siraj aquellas mismas contradicciones que han hecho decir a muchos estudiosos que los textos de Qumrán no pertenecen al mismo período o a una sola corriente.

Una vez, por ejemplo, el *Eclesiástico* hace una clara afirmación de libre albedrío: “Dios hizo el hombre desde el principio y le dejó en manos de su albedrío. Si tú quieres, puedes guardar sus mandamientos, y es de sabio hacer su voluntad. Ante ti puso el fuego y el agua; a lo que tú quieras tenderás la mano. Ante el hombre están la vida y la muerte; lo que cada uno quiere le será dado” (517). Otra vez, se refiere a la predestinación: “Pero con su gran sabiduría los distinguió el Señor y les fijó diferentes destinos. A unos los bendijo y ensalzó, los santificó y allegó a sí; a otros, los maldijo y los humilló y los derribó de su lugar. Como el barro en manos del alfarero. Que le señala el destino según su juicio, así son los hombres en las manos de su Hacedor, que hace de ellos según su voluntad” (518). Así, aquel determinismo que en los escritos de Qumrán parece extralimitarse frente al pensamiento bíblico tradicional, encuentra aquí su paralelo en un texto que parece ser anterior a los manuscritos y que siempre fue considerado como uno de los libros sapienciales más significativos del Antiguo Testamento. Sin embargo, el hecho de que el Canon bíblico judío no admitió al *Eclesiástico*, podría hacer pensar que las ideas en él expresadas no eran del todo aceptadas por los rabinos que establecieron el canon. ¿Constituiría entonces *Ben Siraj*

(516) VII, 21.

(517) XV, 14-18.

(518) XXXIII, 11-14.

la primera expresión de una corriente espiritual, diferente del judaísmo oficial y de la cual los manuscritos de Qumrán revelarían un sucesivo desarrollo? En relación al Eclesiástico hay que recordar, además, que en él se subraya la separación justo-impío; y que en la Sabiduría de Salomón esta separación adquiere el alcance escatológico de vida eterna para los justos y de destrucción eterna para los malvados: "Los pueblos lo vieron, pero no lo entendieron ni sobre ello reflexionaron, que la gracia y la misericordia es para los elegidos, y la visitación para los santos. Y después de esto caerán (los impíos) sin honra y serán entre los muertos en el oprobio sempiterno; porque los quebrantará, reduciéndolos al silencio, y los sacudirá en sus cimientos y serán del todo desolados, y serán sumergidos en el dolor y perecerá su memoria" (519). En el cap. V sigue la descripción detallada de la diferente suerte del justo y del impío después de la muerte y concluye: "Sí, la esperanza del impío es como polvo arrebatado por el viento, como ligera espuma deshecha por el huracán, como humo que en el aire se disipa, cual recuerdo del huésped de un día que pasó de largo. Pero los justos viven para siempre y su recompensa está en el Señor y el cuidado de ellos en el Altísimo" (520).

Hay otro paralelo evidente en el elenco de las culpas en el *Eclesiástico*, IV, 23-64 y VII, que coincide con el de la *Regla*.

También el concepto de guerra santa, tan evidente en el manuscrito de la *Guerra* encuentra su paralelo en la *Sabiduría de Salomón*: "Por esto recibirán un glorioso reino, una hermosa corona de manos del Señor, que con su diestra los protege y los defiende con su brazo. Se armará de su celo como de armadura y armará a las criaturas todas para rechazar a sus enemigos; vestirá por coraza la justicia y se pondrá por yelmo el sincero juicio. Embrazará por escudo impenetrable la santidad. Y afilará su fuerte cólera cual espada, y todo el universo luchará con El contra los insensatos. Los dardos de los rayos partirán bien dirigidos y vola-

(519) IV, 15; 19.
(520) V, 14; 15.

rán de las nubes al blanco como de arco. Y la ira como lanzada por una catapulta, arrojará violentas granizadas; y el agua del mar se enfurecerá contra ellos y los ríos se precipitarán con furia sobre ellos. Un soplo poderoso los embestirá y los levantará como torbellino. La iniquidad desolará toda la tierra y la maldad derribará los troncos de los poderosos" (521).

Igualmente se encuentra en la *Sabiduría de Salomón* el concepto de la vanidad de la materia humana y del pecado del nacimiento, en forma muy parecida a la que se ha encontrado en los *Himnos* y en el himno final de la *Regla*: "Yo soy hombre mortal, semejante a todos, nacido del que primero fue formado de la tierra y en el seno de mi madre se formó mi carne. Consolidándose por unos diez meses la semilla de un hombre y el placer del sueño" (522).

Las relaciones con algunos apócrifos son, en ciertos casos, aún más evidentes. La angelología de Qumrán se acerca a la de los libros de *Henoj* y de los *Jubileos*; el concepto de guerra santa a *Henoj*, cuando habla de una lucha entre pecadores y santos armados de espada y el uso del calendario solar a los *Jubileos*. Es interesante recordar que en Qumrán se han encontrado por primera vez, fragmentos del texto hebreo y arameo de estos dos apócrifos.

En cuanto a la angelología, con la cual existen varias semejanzas, queremos por lo menos recordar una frase de los *Jubileos*: "El primer día creó el cielo en alto y la tierra y las aguas y todos los espíritus que sirven ante él: los ángeles del rostro, los ángeles de la santificación, los ángeles del espíritu de fuego y del espíritu del viento y los ángeles de las nubes, de las tinieblas, de la nieve, del granizo, del hielo y los ángeles de los sonidos, de los truenos, de los relámpagos, de los espíritus del frío y del calor, del invierno y de la primavera, del verano y del otoño, y de todos los espíritus de sus obras que están en los cielos y en la tierra" (523). También en los primeros capítulos de *Henoj* se habla de los guardianes celes-

(521) V, 16-23.

(522) VII, 1-2.

(523) II, 2.

tiales, Mikael, Uriel, Gabriel, Rafael, los cuales acuden al juicio del Todopoderoso; más adelante (cap. XX, 5) se recuerda a Mikael como uno "de los santos ángeles establecidos para el cuidado de los hombres mejores y del pueblo". Además, en los *Jubileos* aparece repetidamente el ángel malvado Mastema en actuación, haciendo daño a los patriarcas (caps. X, XI, XVII).

Pero no sólo hay paralelos en los conceptos esenciales; la fraseología también recuerda a veces, versos enteros de los *Himnos*, especialmente en la parte de *Henoj* de evidente atmósfera apocalíptica: "Ellos me condujeron hasta las aguas de la vida, hasta el fuego del occidente que recibe todas las puestas del sol. Llegué a un río de fuego en que el fuego colaba como agua y se echaba en el gran mar de Occidente. Vi los grandes ríos y llegué (...) a la gran tiniebla y llegué a un lugar donde ningún ser de carne camina. Vi las montañas de las tinieblas invernales y el volcarse de todas las aguas del abismo. Vi las bocas de todos los ríos de la tierra y la boca del abismo" (524).

Hay también un claro paralelo entre la escatología propia de estos apócrifos y la de Qumrán. A propósito de este pasaje de la *Guerra*: "Y en el tiempo establecido por Dios la elevación de su gloria resplandecerá hasta todos los límites (de la tierra) para paz y bendición, honor y alegría y largueza de días para todos los hijos de la luz" (525), Yadin (526) recuerda unas líneas del libro de *Henoj*: "Para los elegidos habrá luz, alegría y paz... el número de sus días se llenará y se alargarán sus días en paz, y los años de su alegría se multiplicarán en la felicidad del mundo y en la paz de todos los días de su vida (527). A ellas se pueden agregar otras del cap. 58, 3-6: "Los justos estarán en la luz del sol y los elegidos en la luz de una vida eterna; y los días de su vida serán sin fin, los días de los santos, sin número. Ellos buscarán la luz y encontrarán la justicia en nombre del Señor del mundo!... Y habrá una luz que no se puede valorar y

(524) *Henoj*, XVII, 4-8.

(525) I, 8-9.

(526) Yadin, ob. cit., pág. 260.

(527) V, 7-9.

ellos no entrarán en un número (limitado) de días, ya que con anterioridad las tinieblas habrán sido dispersadas, la luz habrá sido confirmada ante el Señor de los Espíritus, y la luz de verdad se habrá afirmado para siempre ante el Señor de los espíritus.

También el concepto de los dos caminos expresados en la *Regla* ⁽⁵²⁸⁾ y propio de toda la literatura qumránica tiene su paralelo en una frase de *Henoj*: Le enseñaré dos caminos: luz y tinieblas y diré a él: este es el bien para ti, este es el mal, para que yo sepa si hay amor en él hacia mí u odio” ⁽⁵²⁹⁾; e igualmente el determinismo: “Escribe todas las almas de los hombres, todas aquellas que no han nacido y los lugares que le son preparados antes del mundo. Ya que todas las almas son preparadas antes de la formación de la tierra” (*Henoj*, eslavo, XXIII, 4).

Puede resultar interesante también un acercamiento, entre las partes de los *Jubileo*s que se refieren a los patriarcas, con el texto del *Apócrifo del Génesis* ⁽⁵³⁰⁾. En los dos se percibe una atmósfera que tiende a justificar las acciones de los patriarcas.

Según Delcor ⁽⁵³¹⁾ existen paralelos doctrinarios también entre los manuscritos de Qumrán y el libro de los *Salmos de Salomón*. El mismo sostiene que tanto los unos como los otros salen del mismo ambiente y observa que, en los dos grupos de escritos, los santos y los pecadores o impíos designan la misma realidad; que en ambos se encuentra la misma preocupación por la pureza legal y el recuerdo de un destierro para sustraerse a la persecución por parte de aquellos que no practicaban ni la justicia ni la verdad. Como conclusión del artículo, Delcor subraya también unas concordancias fraseológicas entre los manuscritos de Qumrán y otros apócrifos. Recuerda que la expresión “señor de los espíritus” propia de los *Himnos* se encuentra en *Henoj* 104 veces; que la denominación “ángeles de castigo” de la *Regla* y del *Documento de Damasco* ⁽⁵³²⁾ aparece en las parábolas de *Henoj*, y que la

(528) III, 13-25.

(529) II, 11, 65.

(530) Véase cap. VII pág. 44 sgs.

(531) M. Delcor: *Le Midrash d'Habacuc*, en RB, 1951, nº 4, págs. 521-50.

(532) *Regla* IV, 12; *Documento*, II, 6.

expresión “destino eterno” (533) también se encuentra en *Henoj* (534). Además la forma de designar “elegido” al Maestro de Justicia en *Pesher Habacuc* correspondería a la expresión “elegido de justicia” de las parábolas de *Henoj* (535).

También existen ciertos paralelos con los *Testamentos de los doce patriarcas* del cual se han encontrado algunos fragmentos en Qumrán (536). Por ejemplo, en el *Testamento de Asher* y en el *de Judas*, aparece la doctrina de los dos espíritus y de los dos caminos: “Yo os mostraré lo que es derecho delante de Dios. Dios ha dado a los hombres dos caminos, dos voluntades, dos actividades, dos lugares y dos fines... Existen dos caminos, el del bien y el del mal, así como hay dos voluntades en nuestros corazones. Si el alma quiere marchar en el bien, ella hará todas sus acciones según la justicia y si peca, enseguida se arrepiente... Si ella se inclina al mal, toda su actividad es mala; y dominada por Belial aún cuando haga algo bueno, ella lo convierte en mal. Al principio hace el bien, pero acaba por cumplir el mal”. “Sabed que dos espíritus habitan en el hombre, el de verdad y el del error; y entre los dos está el de la conciencia del espíritu para inclinarse hacia donde él quiera. Y las obras de verdad y las del error están escritas sobre el pecho del hombre, y el Señor conoce cada una de ellas” (537). También la idea del fin del mal para una época determinada como se lee en la *Regla* y en la *Guerra* encuentra su evidente paralelo en los *Testamentos de Judas* y de *Dan.*: “Habrá un solo pueblo del Señor y una sola lengua, y no habrá más el espíritu del error de Belial, pues será echado al fuego para siempre. Y los que han muerto en la tristeza resucitarán en la alegría y los que han muerto en la pobreza por causa del Señor, serán enriquecido; y los que mueran a causa del Señor, se despertarán a la vida. Y los siervos de Jacob correrán en la

(533) Himnos, VIII, 11, 5.

(534) 37, 4.

(535) 39, á. A propósito de estas últimas paralelas citadas, hay que recordar que la parte de las parábolas falta en las fragmentas encontradas en Qumrán, y que es la que se atribuye a época muy posterior y ya cristiana.

(536) Milik: *Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumrán*. RB., 1955, págs. 398-406. Véase la parte I, cap. II de este trabajo.

(537) *Testamento de Asher*, I, 2-9; *Testamento de Judas*, XX, 1-3. Del texto de Charles, *The greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, Oxford 1908.

alegría y las águilas de Israel volarán en la felicidad; mas los impíos se afligirán y los pecadores llorarán y todos los pueblos elogiarán al Señor por los siglos (*Testamento de Judas XXV, 3-5*); “Se levantará para vosotros de Judas y de Levi la salvación del Señor; y él hará la guerra contra Belial y os dará la venganza de la victoria. Y quitará a Belial los cautivos, las almas de los santos y convertirá los corazones desobedientes al Señor, y dará a los que lo invocan una paz eterna (*Test. de Dan, V, 10*).

Delcor, ⁽⁵³⁸⁾ también encuentra cierta relación entre la *Asunción de Moisés* y la corriente de Qumrán, aún discutiendo la hipótesis de Mowinkel de que *Taxo* de la *Asunción* corresponda al *Mejaqueq*, legislador, del *Documento de Damasco* ⁽⁵³⁸⁾.

Además, no hay que olvidar que en el libro IV de Ezra y en Baruj II se encuentra la misma atmósfera escatológica y la misma aspiración a la vida del más allá que aparece en los escritos de Qumrán.

El calendario solar que parece aceptado y usado en el libro de los *Jubileos* podría tener relación con el calendario especial que parecen usar los autores y protagonistas de los manuscritos de Qumrán. Referimos aquí la reconstrucción que de este calendario ha hecho A. Jaubert, *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgique chrétienne*, París, 1957. El año estaría formado por 364 días divididos en cuatro tiempos de tres meses cada uno. Cada mes tendría 30 días. Al final de cada trimestre se agregaría un día. La semana empezaría siempre el día miércoles, y el sábado sería el centro. Las fiestas caerían siempre el mismo día de la semana: Pascua, Tabernáculos, el miércoles; Expiación, el viernes; Pentecostés, el domingo.

(538) M. Delcor. Contribution a l'étude de la législation des Sectaires de Damas et de Qumran, RB., 1955, págs. 60-76. Mowinkel: The Hebrew Equivalent of Taxo in Ass. Moss. IX en Congress Volume Copenhagen 1953, págs. 88-96 (citado en Delcor).

Capítulo XVIII

LOS TEXTOS DE QUMRAN Y EL NUEVO TESTAMENTO. RELACIONES CON OBRAS PRIMITIVAS CRISTIANAS

En 1950 concluía Dupont Sommer su libro *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, poniendo en estrecha relación el esenismo (con el cual él identificaba ya el grupo de Qumrán) con el cristianismo; y el Maestro de Justicia del *Comentario de Habacuc*, con Jesús (539), que consideraba como una repetición de aquél. Más tarde, en 1953, modificó sus conclusiones, reconociendo que se había dejado llevar por cierto afán de sensacionalismo (540); disminuyó, en efecto, la importancia de las relaciones entre esenismo y cristianismo, y subrayó diferencias sustanciales entre el Maestro de Justicia y Jesús.

Mientras tanto, Teicher (541) había identificado, a su vez, al Maestro de Justicia con Jesús. En 1956, M. Allegro, uno de los estudiosos que están trabajando en la publicación de los fragmentos de la gruta 4, anunció, en una conferencia radial —e insistió en lo mismo en un libro publicado poco después (542)— haber leído en la *Interpretación de Nahum* que el Maestro de Justicia sufrió el suplicio de la cruz de manos de Alejandro Janeo y que sus adeptos conservaban su cuerpo hasta el día del juicio; llegaba así, a la conclusión de que “existía un modelo esenio, bien definido, al cual Jesús de Nazaret se ajustó” (543).

La vida y la actuación de Jesús, tal como se desprende

(539) *Aperçus préliminaires*, págs. 120-22.

(540) *Nouveaux Aperçus*, págs. 194-195; 206-207.

(541) Véase nota 428.

(542) J. M. Allegro: *Los manuscritos del Mar Muerto*, Madrid, 1957.

(543) *Time Magazine*, 6 febrero 1956, pág. 37: *Crucifixión antes de Cristo*, citada en J. Carmignac: *Le docteur de Justice et Jesu Christ*, Paris, 1957, pág. 17.

de escritos canónicos y apócrifos del Nuevo Testamento, ha sido objeto de largos estudios racionalísticos en el siglo pasado y en el actual. No entraremos en las discusiones surgidas al respecto; nos limitaremos a la comparación de los textos para averiguar semejanzas, concordancias o eventuales diferencias.

En el análisis de los diferentes manuscritos hemos subrayado algunos aspectos que revelan cierta madurez de los tiempos para una doctrina y una revelación como la que realizó Jesús.

I — En la Interpretación de Habacuc se dice: “El justo vivirá por su fe, significa: todos los que practican la ley en la casa de Judas que Dios salvará de la casa del juicio por sus pruebas y su fe en el Maestro de Justicia” (544). Es la primera vez que en una obra judía la salvación se realiza por la fe en un ser humano. Es interesante recordar que Pablo en Galatas (545) usa el mismo verso de Habacuc, relacionándolo con Jesús.

II — El poder del Maestro de justicia para esclarecer los misterios superiores, y la veneración hacia él, son otros dos puntos importantes que encuentran su paralelo en el Jesús de los Evangelios.

III — En los manuscritos adquiere gran importancia el espíritu de santidad o el espíritu santo, como elemento esencial para alcanzar el conocimiento de la verdad y la purificación. Es verdad, como demuestra Carmignac, que el espíritu santo, en los textos de Qumrán, es una de las calidades de Dios como fuerza, gracia, verdad, etc. (546), se identifica con el mismo Dios y queda, por lo tanto, en la línea tradicional viejo-testamentaria; sin embargo, la insistencia con la cual esta expresión vuelve y la importancia que se le da para el entendimiento de la verdad y para la purificación, anunciaría ya el espíritu santo de la revelación cristiana, aunque no se llegue al concepto de una entidad doble. Citamos sólo un pasaje de la *Regla de la comunidad* como ejem-

(544) VIII, 1-3.

(545) III, 11.

(546) Ob. cit., págs. 42-45.

plo: "Entonces Dios purificará con su verdad todas las obras de los hombres y refinará por medio de ella el cuerpo del hombre, para extirpar todo espíritu de injusticia de las entrañas de su carne y para purificarlo con el espíritu de santidad de todos los actos de impiedad" (547); y otro de las *Bendiciones*: "Que él (Dios) te infunda el espíritu de santidad y de gracia" (548). La frase está dirigida al gran sacerdote.

IV — La atmósfera escatológico-apocalíptica de los escritos de Qumrán encuentra varios paralelos en el Nuevo Testamento. La espera ansiosa del fin de los días, del día del Señor, del reino de la paz, sola promesa y esperanza que da valor a la vida y al padecer cotidiano, anunciarían ya algunas de las actitudes y de las frases atribuidas a Jesús en los Evangelios.

V — Hay cierta inversión de valores por la cual no serían los sacerdotes y las clases elevadas de la población los protagonistas de la lucha contra el mal, sino los pobres y los humildes: "en manos de los pobres hará prisioneros a los enemigos de toda la tierra, y en manos de los postrados en el polvo hará caer a los fuertes de los pueblos" (549).

Algunos de estos elementos, que se encuentran a menudo en los textos de Qumrán y que testimonian la existencia de una corriente espiritual un poco especial, pueden haber tenido su trascendencia popular por ser, en realidad, más adecuados para un conjunto de gente sencilla que para una élite religiosa y filosóficamente refinada. Pueden haber sido patrimonio del pueblo en este período en que la angustia de la opresión parecía anunciar aquel terrible "fin de los días", más allá del cual el desamparado veía la luz de la paz y de la tranquilidad. Jesús habría recogido los puntos esenciales de la doctrina, en la humildad de su casa, de su vida, de su trabajo; pero, animado de un fuego que lo consumía, habría llevado aquellos conceptos a extremas consecuencias. El salto que él dió para liberarse de la rigidez tradicional y nacional, y colocarse en un plano más elevado de salvación uni-

(547) IV, 20-21.

(548) II, 24.

(549) Guerra, XI, 13-14.

versal, le costó la vida y alejó sus doctrinas del ambiente en el cual habían nacido.

Es cierto que los textos de Qumrán hablan de una salvación que se consigue por la fe en el Maestro de Justicia; pero esto ocurre sólo una vez y, además, no se hace nunca referencia al maestro como a un ser sobrenatural. Y cuando hablan de rescate eterno, adquirido a través del sufrimiento⁽⁵⁵⁰⁾, el texto se refiere claramente al sufrimiento de un pueblo entero y no de un ser que tomara a su cargo los pecados de la humanidad toda. Cuando se insiste en que la comunidad debe portarse bien y aceptar las pruebas para formar el grupo de los hijos de la luz para el bien de la tierra, la frase no parece tener el valor trascendental del rescate universal que los Evangelios atribuyen al sacrificio de Jesús.

La comparación de la doctrina revelada por los textos de Qumrán y la practicada por Jesús lleva una vez más a la conclusión que Jesús fue hijo de su época y representó la consecuencia lógica, aunque extrema, de corrientes religioso-espirituales que ya se habían adueñado del ambiente judío.

Al acercarse a algunos aspectos de su doctrina, así como la revelan los escritos del Nuevo Testamento, la evolución histórica parece más evidente.

La presencia angustiada del tiempo de amargura, la espera ansiosa del reino de los cielos, como único fin para la vida humana, conceptos tantas veces presentados como palabras de Jesús en los Evangelios, son familiares y diríamos básicos de la corriente espiritual de Qumrán. Lo mismo podría decirse de la convicción de la necesidad de un rescate divino para la humanidad condenada al mal y al sufrimiento. Rescate que, en los manuscritos de Qumrán procede del "espíritu de la congregación de la verdad", del "espíritu de santidad en unión con su verdad" y en Jesús de su mismo sacrificio. El mundo de los pobres, su triunfo⁽⁵⁵¹⁾, el desprecio de la riqueza, el amor a la pobreza como elemento de acerca-

(550) Guerra, I, 12.

(551) Hay que recordar que ya en las Salmas 37, 11 se dice: "Las pobres heredarán la tierra".

micinto a Dios son también conceptos comunes entre estos textos y Jesús.

Sin embargo, hay un punto esencial de separación: Jesús ama a todos los hombres, buenos y malos, de su grupo y fuera de él, sin diferencia de procedencia y de pueblo. A todos ellos está dirigida su predicación y su sacrificio. La corriente de Qumrán limita su interés y su amor a los hombres que siguen sus reglas y sus doctrinas; para los demás, si no hay odio, hay por lo menos desinterés: "El iniciado no deberá ni reprochar a los hombres de la fosa ni discutir con ellos, pues el sentido de la ley debe quedar escondido para los hombres del error" (552).

No hay que olvidar, sin embargo, que hay expresiones parecidas en el *Nuevo Testamento* para indicar la separación inevitable entre el bien y el mal. Creemos que, en este sentido, hay que interpretar la frase de los *Himnos* 17, 23-24: "Amar todo lo que Dios ama, odiar todo lo que Dios odia".

Dice Pablo en *II Cor.*, 6, 14-15: "No seais unidos en yugo desigual con los que no creen: pues ¿qué consorcio tiene la justicia con la iniquidad? ¿O qué comunión tiene la luz con las tinieblas? ¿y qué concordia tiene Cristo con Belial? ¿O qué parte tiene el creyente con el incrédulo?". En *Rom.* 12-9: "El amor sea sin hipocresía: Aborreced lo malo, allegaos a lo que es bueno". Y *Juan*: "Si viene alguno a vosotros y no trae esta enseñanza, no le recibáis en casa y ni siquiera le saludéis" (553).

La diferencia esencial estaría, en realidad, en el enfoque de la doctrina: nacional en Qumrán, universal en Jesús.

A propósito de la divergencia en esta doctrina del amor y del odio, Nötscher (554) subraya que podría notarse quizás una silenciosa y ocasional polémica del *Nuevo Testamento* contra la corriente de Qumrán, cuando en Mateo se dice: "Habéis oído que fue dicho, amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero os digo, amad a vuestros enemigos y

(552) Regla, IX, 16.

(553) Juan, II Ep., 10.

(554) Fr. Nötscher, La búsqueda de la verdad en tiempos de Jesucristo según los manuscritos a orillas del Mar Muerto, en *Revista Bíblica*, año XX, 1958, págs. 1-13.

orad por los que os persiguen" (555). En efecto, él nota que en ningún lugar del Antiguo Testamento se encuentra la frase "aborrecerás a tu enemigo", ni en la literatura rabínica de la época, mientras se encuentra claramente en la *Regla*, I, 10.

La cuestión mesiánica es otro punto de separación. Los escritos de Qumrán esperan dos Mesías, uno de la casa de Aron, otro de Israel; Jesús es de la casa de David y no es sacerdote.

En cuanto a la relación Jesús-Maestro de Justicia, no puede ser tomado como paralelo el hecho de que en el *Documento de Damasco* se diga "hasta que esté el Maestro de Justicia en el fin de los días" (556). Se habla aquí de una espera completamente tradicional judía, relacionada con la fe en la resurrección de los muertos en el fin de los días, y no tiene ninguna relación con la resurrección de Jesús relatada por los *Evangelios*. Tampoco acerca a las dos figuras la hipótesis de que el Maestro de Justicia fue muerto ni la creencia de que fue crucificado. Se sabe demasiado bien que Jesús no fue el primero ni el último en sufrir el martirio de la cruz; que muchos fueron los casos de supuestos Mesías muertos en este período (557). Sin ir muy lejos, Juan Bautista fue muerto ignominiosamente y se pensaba de él que debía volver (558).

Parece más prudente, por ahora, no acercarse demasiado a la figura de Jesús a la del Maestro de Justicia y su doctrina a la de los manuscritos del Mar Muerto; aún cuando la actuación del Jesús de los *Evangelios* pueda parecer más clara y consecuente en un natural desarrollo histórico, a la luz de las doctrinas de esta corriente espiritual.

Otro acercamiento que se ha hecho con mucha insisten-

(555) V, 43. En cuanto a la observación hecha por Nötscher es importante recordar que en la Regla I, 10, nada se dice de odiar al enemigo personal sino "y que adien a todas las hijas de las tinieblas, cada una según su culpabilidad, según la venganza de Dios". Es decir, el odio está reservada a las enemigas de Dios y no al enemigo personal; sobre el mismo concepto insiste la Regla I, 3-4 y los Himnos 17, 23-24, anteriormente citada.

(556) VI, 10-11. Carmignac, ob. cit., pág. 57-70, combatiendo el acercamiento de la resurrección de Jesús con la del maestro de Justicia, propone la traducción siguiente para este pasaje del Documento de Damasco: "Hasta que se levante el que hará llegar la justicia en el fin de los días".

(557) Actos V, 34-38.

(558) Marcos, VI, 14-15.

cia y que parece aceptado por la mayoría, es el de Juan Bautista con la corriente de Qumrán ⁽⁵⁵⁹⁾.

Juan Bautista podría proceder del mismo ambiente; él, como el Maestro de Justicia, descende de familia sacerdotal. Se sabe que fue al desierto a cumplir las palabras del profeta Isaías (40, 3) así como lo dice la *Regla*, IX, 20. Predicó y practicó la confesión y el bautismo de arrepentimiento ⁽⁵⁶⁰⁾, como se lee en la *Regla* para los secuaces de la corriente de Qumrán. Es interesante relacionar a *Marcos*, I, 8, donde dice: "Yo os he bautizado con aguas, mas él os bautizará en Espíritu santo", con la *Regla* IV, 21 donde dice que Dios, en el fin de los días, purificará con el espíritu santo: "El (Dios) purificará por sí mismo la envoltura carnal del hombre, consumiendo todo espíritu de error escondido en su carne, y purificándolo de todas sus obras malas con el espíritu santo ⁽⁵⁶¹⁾.

Sin embargo, también hay diferencias entre la doctrina de Juan y la de Qumrán. Juan bautiza a todos los que van a él sin período de iniciación, por sola voluntad de ellos. En la *Regla* el bautismo parece destinado sólo a los que han resuelto iniciarse, y cuando ya han pasado el primer período de iniciación. Hay quien ha formulado la hipótesis que afirma la existencia de cierta comunión de ideas y de vida entre Juan y el grupo de la *Regla*, hasta un determinado momento, cuando Juan, en su soledad del desierto, sintió y experimentó que el camino de la salvación o del reino de los cielos, es algo que pertenece a todos sin definición de clase, de pueblo, de doctrinas iniciales. En el momento en que se dió cuenta de que toda criatura es capaz de confesión y de arrepentimiento y que la purificación es derecho de todos, por humildes, pecadores, abyectos que sean, Juan se alejó quizás del grupo de la *Regla* y comenzó a bautizar a todos, sin diferenciación. Es posible que su apodo de Bautista haya surgido

(559). Véase especialmente Danielau: *Les manuscrits de la Mer Morte et les origine du christianisme*, París, 1957, en el cual sin embargo, hay cierta exageración en la impastación y en las conclusiones.

(560) *Marcos*, I, 4.

(561) No sólo el concepto, sino también la fraseología, tiene evidente paralelismo con los Evangelios. Véase, también, la *Regla* III, 6-12.

del hecho de no hacer distinciones y de haber así difundido el bautismo ⁽⁵⁶²⁾.

También en este caso, como en el anterior del amor y de la salvación de Jesús para todos los hombres igualmente, la diferencia estaría en el enfoque, nacional en Qumrán, universal en Juan Bautista.

Quizás se encuentren semejanzas más estrechas entre la organización presentada en la *Regla* y la primitiva iglesia cristiana. Sherman E. Johnson ⁽⁵⁶³⁾ ha realizado un detenido estudio de estos paralelos y ha subrayado los siguientes puntos: Vida en común y aporte de bienes; santidad de la pobreza; institución de un consejo de doce; bendición del pan y del vino; rechazo del culto del templo; espíritu de fraternidad y enseñanzas para reprender y no ofender al prójimo; uso de las palabras de *Isaías* 28, 16 para referirse al Consejo de la Comunidad, como en *Mateo* 16, 18 con referencia a Pedro; uso de la palabra *plethos* en los *Hechos*, que correspondería al *Rabbim* de la *Regla* ⁽⁵⁶⁴⁾.

Se encuentran relaciones más evidentes entre los escritos de Qumrán y *Juan, Pablo* y el autor de la *carta a los Hebreos*.

R. Bultman en su trabajo *Teología del Nuevo Testamento* ⁽⁵⁶⁵⁾ nota las relaciones entre Juan, Pablo y el autor de la *Carta a los hebreos* observando que los tres, en sus escritos, se basaron en la capa religiosa anterior, que no era la de la sinagoga madre; y afirma que, mientras no hay muchos parecidos entre las ideas religiosas de los manuscritos de Qumrán y las primitivas ideas cristianas, los hay en vez entre los manuscritos y las palabras de *Pablo*, sus cartas, el *Evan-*

(562) D. Flusser, *The Dead Sea sect in Christianity*, Jerusalem, 1957, págs. 85-103 (en hebreo).

(563) *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, en *ZAW.*, 1954, págs. 106-120.

(564) Hoy que recordar que muchos de estos paralelos no son exclusivos de la doctrina de Qumrán, sino generales del judaísmo de la época, como la bendición del pan y del vino, las enseñanzas para reprender y no ofender al prójimo, el espíritu de fraternidad, etc.

(565) *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1951, pág. 27. Citado en Flusser *ob. cit.*, pág. 92.

gelio de Juan y la Carta a los hebreos. Estos puntos de contacto revelarían la doctrina religiosa sobre la cual Pablo y Juan se basaron. Si se admite, con Bultman, que hay relación entre Qumrán y estos escritos basados en una corriente precristiana no oficial, esta corriente en la cual ellos se basaron y de la cual habla Bultman, podría ser la de Qumrán u otra influida por ella ⁽⁵⁶⁶⁾.

En realidad los paralelos son varios, desde la terminología empleada hasta la teología y la doctrina moral.

Terminología: Se ha hecho ya referencia a la palabra *misterion* y a la expresión *mysterion tou theleímatos autoú*, “el misterio de tu voluntad” usada por Pablo en Efesios, que encuentran respectivamente su paralelo en expresiones como *razim, raze jafzo* ⁽⁵⁶⁷⁾. También hemos recordado la palabra *plethos*, correspondiente quizás al *rabbim* de la Regla. A estos pueden agregarse otras más, como el uso de la palabra “carne” y las expresiones “el espíritu de carne” para indicar al hombre; “vasos de arcilla” para expresar la fragilidad humana y la palabra “destino” *goral* que significa la parte que le toca a uno en suerte en la vida. ⁽⁵⁶⁸⁾

Doctrina: La idea dualística tan propia de Qumrán, la separación de la humanidad en dos grupos, los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, y la convicción de que el hombre nace malvado, pecador impuro por naturaleza, que sólo puede alcanzar la bondad y la justicia por el amor de Dios: la teoría del espíritu de verdad que en Qumrán se identifica con el Espíritu santo que purifica al elegido y lo eleva con la misericordia de Dios hasta los ángeles ⁽⁵⁶⁹⁾; son doctrinas sobre las cuales Pablo y Juan han formulado las de la Misericordia del Mesías que sacrifica su vida para rescatar el pecado de la carne y de la rehabilitación del mal por medio de la fe en el Espíritu Santo.

Dualismo: Dice Braun en el artículo citado: “Le duali-

(566) Hoy que recardar, sin embargo, que Bultman sostiene que el dualismo de Juan depende del gnosticismo y no viceversa.

(567) Himnas, fr. 3, 6.

(568) Una serie de paralelos terminalágicas interesantes se encuentran en F. M. Braun, *L'arrière fond judaïque du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, en RB., 1955, págs. 5-45.

(569) Regla 11, 7-8.

sme johannique est essentiellement moral”, es en este sentido que tiene su punto de contacto con la corriente de Qumrán, contacto que se revela en imágenes y fraseología similares.

En efecto, dice *Juan III*, 20-21: “Porque todo aquel que obra el mal, odia la luz y no viene a la luz para que sus obras sean puestas de manifiesto; por cuanto han sido hechas en Dios”. Así, los que van hacia la luz y los que van hacia las tinieblas dividen la humanidad en dos grupos: “Vosotros sois de Dios, hijitos, y los habéis vencido; porque mayor es El que está en vosotros, que el que está en el mundo. Ellos del mundo son; por esto del mundo hablan y el mundo los oye. Nosotros somos de Dios: el que conoce a Dios, nos oye a nosotros; el que no es de Dios, no nos oye; en este conocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error”. (*I Carta IV*, 4-6). No hay duda de que en la *Regla* se encuentra el mismo juego de palabras, las mismas contraposiciones de “luz y tinieblas”, “de bien y mal”, de “espíritu de verdad y de espíritu de error” para expresar doctrinas muy parecidas —si no idénticas— puesto que en Juan el lugar del ángel de la luz y de Dios ha sido tomado por Jesús.

Sin embargo, la separación del bien y del mal, de los buenos y de los malvados, encuentra su solución en el amor de Dios, en una forma que parece contraponerse a la doctrina separatista y bélica de Qumrán: “Otra vez, un nuevo mandamiento os escribo, cosa que es verdadera en él y en vosotros; porque las tinieblas se van pasando y la luz verdadera ya resplandece. El que dice que está en la luz y odia a su hermano, en tinieblas está hasta ahora. El que ama a su hermano, está en las tinieblas, y anda en las tinieblas y no sabe por donde va, por cuanto las tinieblas le han cegado los ojos” (*I Carta II*, 8 sgs.).

Por su parte, Pablo revela en las cartas la misma doctrina dualística: “No scáis unidos en yugo desigual con los que no creen: pues qué consorcio tiene la justicia con la iniquidad? ¿Qué comunión tiene la luz con las tinieblas? ¿Y qué concordia tiene Cristo con Belial? ¿Y qué parte tiene el creyente con el incrédulo? (*II Cor. VI*, 14-15). “Dando gracias al Padre que nos hace idóneos para la participación de la herencia de los santos en la luz; el cual

nos ha libertado de la potestad de las tinieblas y nos ha trasladado al reino del Hijo de su amor" (*Colos. I, 12-13*).

Determinismo: El determinismo que tan grande lugar ocupa en los escritos de Qumrán, esencialmente en la *Regla* y la *Guerra*, parece haber estado presente también en Juan y Pablo, más en Pablo, sin duda, en el cual, sin embargo, la tentativa de solución del problema queda sin contestación.

Dice el *Evangelio de Juan*, VIII, 47: "El que es de Dios oye las palabras de Dios: por eso vosotros no las oís por cuanto no sois de Dios"; y III 6: "Lo que es nacido de la carne, carne es, y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es; y en *I Cartg III*, 9-10: "Todo aquel que es engendrado de Dios no peca; porque aquella su mente divina permanece en él y él no puede pecar, por cuanto de Dios es engendrado. En esto son manifiestos los hijos de Dios y los hijos del diablo. Aquel que no obra justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano".

Pablo, con mayor preocupación frente al problema dice en *Rom. IX*, 11 hablando de Jacob y Esaú: "Pues no habiendo ellos aun nacido, ni habiendo hecho cosa buena ni mala, para que el propósito de Dios, conforme a elección, estuviese firme, no por parte de obras, sino de aquel que llama le fue dicho: El mayor será siervo del menor. Así como está escrito: amé a Jacob, mas a Esaú le aborrecí. ¿Qué pues diremos? ¿Hay acaso injusticia por parte de Dios? ;no se diga nunca! Pues él mismo dice a Moisés: Tendré misericordia de quien tenga misericordia y tendré compasión de quien tenga compasión. Así pues no es del que quiera ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia... Así pues de quien quiere tiene misericordia y a quien quiere endurece"; y más adelante en el v. 22: "¿Y qué hay si Dios queriendo manifestar su ira y dar a conocer su poder, sufriera con mucha y larga paciencia vasos de ira, dispuestos ya para perdición?" El problema está planteado, existe y queda sin contestación; ¿podría suponerse que, a pesar de su preocupación por la solución, Pablo queda en la misma línea de Qumrán?

En *Efesios* vuelve insistentemente sobre el mismo problema: "Según nos escogió en él antes de la fundación del

mundo, para que fuésemos santos e irreprehensibles delante de él: habiéndonos predestinado, en su amor, a la adopción de hijos, por medio de Jesucristo, para sí mismo, según el beneplácito de su voluntad" (I, 4-5); "en quien también nosotros obtuvimos herencia, habiendo sido predestinados, según el propósito de Aquel que obra todas las cosas conforme al consejo de su misma voluntad, a fin de que nosotros fuésemos para loor de su gloria — nosotros, judíos, que habíamos esperado antes en Cristo (I, 11-12)". Es evidente que la predestinación es aceptada en estos versos, y en forma qumránica, desde la eternidad y por la eternidad.

Los dos grupos. En la *Regla*, como hemos visto, se habla de un grupo seleccionado que se reúne y se inicia en el nuevo pacto; son ellos los que Dios ama y que deben amarse entre ellos. También en Pablo, y especialmente en Juan, aquellos que forman la nueva Congregación son los que Dios ama, que se apartan de los pecadores. Esta nueva congregación es odiada por los pecadores, por el mundo. El odio que en la doctrina de Qumrán existe hacia los hijos de las tinieblas es, en estos casos, el odio del mundo hacia los que aman a Dios.

Dice el *Evangelio de Juan*, XV, 17 sgs.: "Esto os mando, que os améis los unos a los otros. Si el mundo os odia, sabéis que me odió a mí antes que a vosotros. Si fuéseis del mundo, el mundo os amaría como a cosa suya; mas por cuanto no sois del mundo, sino que yo os he escogido del mundo, por esto os odia el mundo" (570). La diferencia y la división en dos grupos es, por un lado, el mundo, por otro, los elegidos de Dios. Hemos visto que tanto en la *Regla* como en la *Guerra* el grupo de los hijos está formado solamente por los buenos de Israel, mientras los hijos de las tinieblas son los malos de Israel y las naciones. Hemos notado que el alcance de estos escritos es evidentemente nacionalista y sólo Israel tiene posibilidad de rescate (571). Con Pablo y Juan se vuelve al universalismo profético, en cuanto también las naciones pueden entrar a formar parte del grupo de los

(570) Véase también I Ep. de Juan II, 15-17.
(571) Véase parte III, cap. XI, págs. 128-130.

buenos y de los elegidos de Dios. Más aún, Juan llega a una inversión de valores por la cual llama a Israel "hijo del diablo". Es oportuno recordar que esta inversión es propia especialmente del gnosticismo que rechaza la Ley y el Dios de Israel. (572)

En *Juan VIII*, 33, Jesús se dirige a los judíos y dice: "Vosotros sois de vuestro padre el diablo y los deseos de vuestro padre queréis cumplir". Y Pablo, *Romanos* 9, 23 sgs.: "A fin de dar a conocer también las riquezas de su gloria en vasos de misericordia, que él ha preparado antes para la gloria, es a saber, en nosotros, a quienes también él ha llamado no sólo de judíos sino también de gentiles". Y más adelante en 30-31: "¿Qué, pues, diremos? Que los gentiles los cuales no siguieron tras justicias consiguieron justicia, la justicia que es de fe; mas Israel, siguiendo tras ley de justicia no alcanza a esa ley". Podríamos decir, entonces, que aquí las influencias de Qumrán aparecen en la reacción de Pablo y Juan frente a sus doctrinas esencialmente nacionalistas.

Bautismo y espíritu santo. En la ceremonia de iniciación de la *Regla* (573), la confesión es uno de los puntos básicos que precede al bautismo de purificación, como expresión de la conciencia del pecado y de la culpabilidad. En *Juan* se encuentra claramente el mismo proceso: "Si decimos que no tenemos pecado, a nosotros mismos nos engañamos, y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para perdonarnos nuestros pecados y limpiarnos de toda iniquidad. Si decimos que no hemos pecado, le hacemos a él mentiroso, y su palabra no está en nosotros" (*I Carta*, I, 8-10). Y Pablo en *I Cor*, VI, 11, a propósito de gente pecadora, ladrones, borrachos, rapaces, etc., dice: "Y estos érais algunos de vosotros: mas habéis sido justificados, en el nombre del Señor Jesucristo, y por el Espíritu de nuestro Dios".

Así, a la doctrina del bautismo se une para el rescate del hombre el concepto del espíritu de verdad o espíritu

(572) Véase esta misma parte, cap. XVI.

(573) I, 25-26; II, 1; III, 7-9; V, 13; IV, 23-26; XI, 2-15.

santo. En la *Regla* se encuentra la presencia del espíritu de verdad, espíritu santo, como punto culminante del rescate del pecado y salvación. En *Juan*, IV, 24 casi todavía en la atmósfera qumránica, se lee: “Dios es espíritu, y los que le adoran, es menester que le adoren en espíritu y en verdad”. Y Pablo en *I Cor.* XII, 3-13 reconoce la presencia del espíritu santo en los diferentes dones y posibilidades que el hombre recibe: “Porque a uno, por medio del Espíritu, le es dada palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; a otro fe, por el mismo Espíritu; a otro, dones de curaciones, por el mismo Espíritu” (8-10).

Estas citas y los pocos paralelos —que podrían multiplicarse— sugieren evidentemente la existencia de cierta relación entre Juan, Pablo y la corriente espiritual de Qumrán y casi diríamos que hacen pensar en cierto sustrato qumránico, al cual se ha agregado, naturalmente, la personalidad de Jesús y la doctrina del hijo de Dios, Espíritu Santo, el Cristo, mártir para el rescate de la humanidad.

En cuanto a las relaciones generales de Pablo con los escritos de Qumrán, alguien ha dicho que si de la carta a los Efesios se quitara el nombre de Jesús, se volvería a las creencias de Qumrán. Lo mismo se sostiene para la *I carta* de Pedro. Y, en *Efesios*, a veces hasta la forma del período recuerda estos escritos.

Por ejemplo, el cap. I, v. 4 sgs.: “Según nos escogió en él antes de la fundación del mundo, para que fuésemos santos e irreprensibles delante de él, habiéndonos predestinado, en su amor a la adopción de hijos, por medio de Jesucristo, para sí mismo, según el beneplácito de su voluntad, para loor de la gloria de su gracia, de que nos hizo merced en el amado suyo: en quien tenemos redención por medio de su sangre, la remisión de nuestros pecados, según las riquezas de su gracia que hizo abundar para con nosotros, en toda sabiduría e inteligencia, habiéndonos dado a conocer el misterio de su voluntad, según su beneplácito, que se propuso en sí mismo, con relación a la administración del cumplimiento de los tiempos”.

Parecen especialmente interesantes los v. 17-19 del mismo capítulo, a propósito de los cuales es oportuno recordar que

varias veces se ha pensado en identificar a los Efesios con judíos cristianos de tendencia gnóstica: "Para que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de él; siendo iluminados los ojos de vuestro entendimiento, para que conozcáis cuál sea la esperanza de vuestra vocación, cuáles las riquezas de la gloria de su herencia en los santos, y cuál la soberana grandeza de su poder para con nosotros que creemos conforme a aquella operación de la potencia de su fortaleza". En el cap. V, 8: "porque en un tiempo érais tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor, andad como hijos de la luz (pues que el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad) averiguando lo que sea del agrado del Señor y no teniendo comunión con las obras infructuosas de las tinieblas, mas antes reprendiéndolas".

Más adelante, en el mismo capítulo, hay referencias a costumbres que recuerdan la *Regla V. 19*: "hablando entre vosotros con salmos e himnos y canciones espirituales, cantando y alabando en vuestros corazones al Señor".

Y el cap. VI, 11-13 hace recordar especialmente el manuscrito de la *Guerra*: "Revestíos de toda la armadura de Dios, para que podáis estar firmes contra las acechanzas del diablo. Porque no tenemos nuestra lucha contra carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los gobernantes de las tinieblas de este mundo, contra las huestes espirituales de iniquidad en las regiones celestiales. Por lo cual, tomad toda la armadura de Dios para que podáis resistir en el día malo y, habiendo hecho todo, estar firmes".

Encontramos elementos parecidos en la *I carta de Pedro*, en la cual también la fraseología, así como en *Efesios*, recuerda muy de cerca los escritos de Qumrán.

I, 4 sgs.: "Para la posesión de una herencia incorruptible, y sin mancha e inmarcesible, guardada en los cielos para vosotros, que por el poder de Dios sois guardados por medio de la fe, para la salvación, que está preparada para ser revelada en el tiempo postrero". Y en IV, 17: "Porque ha llegado el tiempo que comience el juicio desde la casa de Dios; y si comienza por nosotros ¿cuál será el fin de los que no obedecen al evangelio de Dios?"

En cuanto a la *Carta a los hebreos* de la cual siempre se ha pensado que no pertenece a Pablo sino, probablemente, a un discípulo suyo —ya sea Apollon u otro— Yadin sostiene la hipótesis de que estaría dirigida a un grupo de judeocristianos que seguía la corriente espiritual de Qumrán (574). Se explicaría así la amplia referencia a los ángeles del cap. 1 y 2, la cita del *Salmo VIII*, 4-6 y el v. 14 del cap. 2: “para que por medio de la muerte destruyese a aquel que tiene el imperio de la muerte, esto es el diablo”.

Parece referirse especialmente a la doctrina de Qumrán para combatirla, el cap. VI, 1-2: “por lo cual, dejando ya los principios elementales de la doctrina de Cristo, pasamos adelante a la perfección de su enseñanza; no echando de nuevo el cimiento de arrepentimiento de obras muertas y de fe en Dios, de los bautismos, de la enseñanza catequística, y de la imposición de manos, y de la resurrección de los muertos y del juicio eterno”.

El cap. 10, 26 recuerda la *Regla*: “Porque si pecamos voluntariamente después de recibir el conocimiento de la verdad ya no nos queda sacrificio alguno por los pecados”. Pecado grave, naturalmente, es la apostasía como en la *Regla*, mientras que 13,4 podría ser una contraposición a las costumbres ascético-monásticas de la *Regla*: “Honroso sea el matrimonio entre todos”.

Además, parece que el autor de esta carta tuvo presente la doctrina de los dos Mesías, uno de Arón y otro de Israel. Probablemente, en el afán de situar a Jesús dentro de la doctrina mesiánica del grupo, se esfuerza en demostrar que

(574) Tuve noticia de esta hipótesis sugerida por Yadin estando en Jerusalem en 1957, cuando este estudioso, en una reunión especial en homenaje a su padre, el finado Prof. Sukenik, la presentó por primera vez. Cuando este trabajo se encontraba ya en imprenta me enteré de que Yadin había publicado un artículo sobre el argumento en “Scripta Hierosalymitana”, vol. IV, Jerusalem, 1958, con el título: *The Dead Sea Scrolls and the epistle to the Hebrews*. En el artículo, el autor recuerda los diferentes temas de la epístola, haciendo notar especialmente la insistencia de la carta acerca de la supremacía de Jesús sobre los ángeles, acerca de su precedencia sacerdotal según el orden de Melquisedek y de su superioridad sobre las profetas, Moisés y Arán. Esta insistencia es considerada por Yadin como una prueba de que la carta se dirige a un ambiente en el cual la fe en los ángeles, en el Mesías precedente de Arón, en las profetas, en Moisés, estaban todavía tan arraigadas como para crear dificultades para la aceptación de una fe completa en Jesús. Este ambiente podría ser el que seguía la corriente espiritual de Qumrán.

Jesús es también el gran sacerdote mesiánico, sosteniendo su procedencia sacerdotal, según el orden de Melquisedec. “De manera que ni aun Cristo se glorifica a sí mismo para hacerse sumo sacerdote, sino antes le glorificó aquel que le dijo: Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy. Así como dice también en otro lugar: Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec” (V, 5-6).

Para terminar con estos paralelos y relaciones neotestamentarias, queremos recordar una hipótesis surgida con la lectura de los textos de Qumrán y que parece resolver una contradicción entre los evangelios sinópticos y el de Juan.

En los evangelios sinópticos, Jesús es detenido en vísperas de la fiesta de Pascua, es decir el día 14 de Nissan; pero según Juan, en cambio, el día 14 ya es crucificado ⁽⁵⁷⁵⁾. Esta diferencia de fecha siempre había quedado como una evidente e incomprensible contradicción. En base a la lectura de los textos de Qumrán se ha llegado a una hipótesis que es bastante sugestiva de por sí, con gran posibilidad de estar en lo cierto y por la cual la contradicción no existiría más.

A través de la lectura de las *Interpretaciones*, de los *Himnos* y de la *Regla* se ha llegado a la conclusión de que existiría un calendario diferente del oficial ⁽⁵⁷⁶⁾. El Dr. Talmon ⁽⁵⁷⁷⁾ en una conferencia dictada en Jerusalem en 1957 confirmó, basándose en el libro de los *Ordenes de los sacerdotes*, que los manuscritos de Qumrán revelan el uso de un calendario opuesto al lunar de los fariseos.

Sosteniendo esta hipótesis A. Jaubert había publicado, ya en 1954, un artículo ⁽⁵⁷⁸⁾, en el cual explicaba que Jesús y sus discípulos observaban el viejo calendario solar, seguido también en los escritos de Qumrán. Este calendario contaría con 364 días, divididos en 4 trimestres de 91 días, con 13 semanas cada uno, incluyendo un total de 52 sema-

(575) XIX, 14.

(576) Véase parte IV, cap. XVII.

(577) The calendar of the sect from the Judean Desert, en *Studies in the Dead Sea Scroll*, Jerusalem, 1957, págs. 24-39 (en hebreo).

(578) La date de la dernière cène, en *RHR.*, 1954, págs. 104-176. Más tarde, en 1957, la misma estudiosa ha publicado un trabajo más sobre el tema *La date de la cène, calendrier biblique et liturgique chrétienne*, París.

nas. Según este cálculo, las fiestas caerían obligatoriamente el mismo día del mes y de la semana. La Pascua caería siempre el día miércoles (579). Según una tradición, Jesús habría tomado la Pascua un martes de noche. Por lo tanto, el aprisionamiento habría sucedido en la noche del martes al miércoles y la crucifixión el viernes, en el cual caía la víspera de Pascua, según el calendario oficial. Esta interpretación no sólo solucionaría la contradicción, porque un pasaje se referiría a la Pascua del grupo y otro a la oficial, sino también aclararía el desarrollo del proceso y de la condena.

Entre los apócrifos del Nuevo Testamento, tres obras parecen tener cierta relación de dependencia con los manuscritos de Qumrán: *Didake* o *Enseñanza de los doce Apóstoles*, conocida en su primera parte con el título de *Dos caminos*; la *Epístola de Barnabas*, del cap. 18 en adelante y el *Pastor de Hermas*.

En los tres —y especialmente en los dos primeros— el concepto de separación del mundo en dos caminos, uno para los buenos espíritus, otro para los malos, se acerca en forma admirable a los escritos de Qumrán.

Ya antes del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto se consideraba que *Dos caminos* y *Barnabas* procedían de un original judío precristiano del s. I a. C. Esta hipótesis resulta confirmada por el paralelo evidente con los textos de Qumrán. (580)

El comienzo de *Didake* dice: "Existen dos caminos, uno de vida, otro de muerte; muy grande es la diferencia entre los dos". Siguen varios capítulos en los cuales se detalla cuál es el camino de vida, es decir qué hay que realizar para quedar en este camino o conquistarlo y luego se detalla cuál es el camino de muerte, de qué culpas y pecados está formado. Es la misma atmósfera de la *Regla* en sus dos partes positivas y negativa. Además, se encuentra también en él la actuación de los ángeles: "Buscarás cada día la pre-

(579) Véase parte IV, cop. XVII, pág. 200.

(580) Se ha interesado especialmente de estos paralelos realizando una comparación detallada de los textos, J. P. Audet: *Affinités littéraires et doctrinales du "Manuel de Discipline"*, en RB., 1952, págs. 219-39; 1953, págs. 41-82.

sencia de los santos para descansar con sus palabras". (581)

La última parte de la *Epístola de Barnabas* es casi igual al texto de los *Dos caminos*; con la diferencia de que, en *Barnabas*, se agrega un detalle interesante al comienzo. Dice el texto: "Hay dos caminos de la doctrina y del poder, uno de luz y otro de las tinieblas. Grande es la diferencia entre los dos. En uno están alineados llevando luz, los ángeles de Dios, pero en otro los ángeles de Satanás. Aquel es el Señor desde la eternidad y por la eternidad; este es el que gobierna el presente tiempo de iniquidad" (582). Sigue después, como en los *Dos caminos*, la descripción del camino de la luz y del de las tinieblas en el mismo sentido y enfoque que en el otro texto. Sin embargo, también la exhortación final incluye algo distinto que *Didake* y que recuerda la doctrina de Qumrán: "Que Dios, que gobierna todo el mundo, os proporcione sabiduría, ciencia, conocimiento de sus preceptos". (583)

Vemos el paralelo: dos caminos, el bien y el mal, la luz y las tinieblas, dos huestes de ángeles, Dios que existe desde siempre y para siempre y un espíritu del mal (Satanás, Belial) que gobierna en este tiempo de iniquidad, tiempo transitorio, hasta el triunfo del bien, son ideas corrientes en Qumrán, como el concepto final de Dios - conocimiento - comprensión - sabiduría.

En el *Pastor de Hermas*, atribuído a un judío convertido de la segunda mitad del siglo II, la atmósfera es también muy parecida a los escritos de Qumrán, especialmente en lo que se refiere al concepto de espíritu santo, más bien judío que cristiano; y en lo que se refiere a la expresión "hijo de Dios", no atribuída a Jesús y que, por el contrario, parece acercarse a una imagen del Maestro de Justicia, según una interpretación de Audet. (584)

El espíritu santo es considerado en *Hermas* como virtud de Dios que obra en las almas de los fieles; y, en general, es sinónimo del espíritu de Dios, sin que se piense en la

(581) IV, 2.

(582) XVIII, 1.

(583) XXI, 5.

(584) Art. cit.

tercera entidad de la trinidad. S. Huber, en la introducción a la traducción de la obra ⁽⁵⁸⁵⁾ escribe: “La oposición entre “espíritu santo” y “espíritu terrenal” pone de manifiesto que *Hermas* entiende por espíritu, en primer lugar, una fuerza espiritual que obra en el hombre y la cual puede ser de origen divino o demoníaco... El “espíritu santo y piadoso” viene entonces a ser “el ángel de la justicia” y el “espíritu malo” el “ángel de la iniquidad” ⁽⁵⁸⁶⁾. También sabemos que *Hermas* identifica el “espíritu santo” con el “hijo de Dios”; y, según él, “la ley es el hijo de Dios” ⁽⁵⁸⁷⁾. Otro paralelo que se puede recordar en *Hermas* es también el de la doctrina de los dos caminos que encuentra su referencia continua en el texto, pero especialmente en el Precepto VI. Por todo eso podría suponerse que existió una influencia qumránica a la cual *Hermas* no pudo sustraerse y que le dejó conceptos que no siempre coinciden con la doctrina cristiana de su época.

También se ha pensado en un acercamiento entre la doctrina de Qumrán y los *Logia* por cuanto se refiere a los dos principios obrantes y a la separación de los hombres en dos grupos; y, también, por cierta terminología y actitudes hacia el prójimo. ⁽⁵⁸⁸⁾

Para concluir recordamos también algunos paralelos literarios y doctrinarios entre las *Odas de Salomón* y los escritos de Qumrán, especialmente los *Himnos*. Las *Odas de Salomón* representan una de las obras líricas más significativas entre los primitivos escritos cristianos. Su composición se sitúa entre el IV Evangelio y el florecimiento del gnosticismo (s. II). A. Harnack las ha definido como “un producto gemelo del IV Evangelio”. Es evidente, por lo tanto, que Juan, Pablo, el autor de las Odas y algunos más, giran alrededor del mismo ambiente de origen judío. La oda 25 tiene con los *Himnos* identidad de situación y de reacción: “Me he librado de mis cadenas, fui hacia ti, mi Dios. Tú has

(585) S. Huber, *Los padres apostólicos*, Desclée, Buenos Aires, 1949.

(586) *Ob. cit.*, pág. 375.

(587) *Semejanza*, VIII, 3, 2.

(588) Brownlee, *The Dead Sea Manual of Discipline*, BASOR, *Supplementary Studies* N° 10-12, New Haven, 1951.

sido mi derecha, mi salud, mi ayuda. Tú has detenido a los que se dirigían contra mí y ellos han desaparecido. Tu rostro estaba conmigo y tu gracia me salvaba. Yo era despreciado y apartado por la multitud. En sus ojos era como plomo mas tú me has dado fuerza y socorro. Tú has puesto luces a mi derecha y a mi izquierda, de manera que todo en mí fuera luz". (589)

La oda 14 se acerca a los *Himnos*, esencialmente en el espíritu: "Como los ojos de los hijos hacia su padre, mis ojos, Señor, se dirigen sin descanso hacia ti; ya que en ti está mi delicia y mi felicidad. No alejes de mí tu misericordia, Señor, no retires de mí tu bondad. Tiéndeme siempre, Señor, tu mano derecha. Sé mi guía hasta el final, según tu voluntad".

La oda 9 encierra la misma doctrina de verdad y de rescate de la corriente de Qumrán y al final emplea casi la misma fraseología de los *Himnos*: "Felices, Señor, los que son plantados en tu tierra y encuentran un lugar en tu paraíso, que crecen en la plantación de tus árboles, que emigran de las tinieblas a la luz. He aquí: todos tus trabajadores son excelentes, cumplen buenas obras, se alejan de la iniquidad para gustar tu suavidad. Han rechazado la amargura de los árboles, cuando fueron plantados en tu tierra"; mientras la oda 8 recuerda la doctrina de secretos, conocimiento y predestinación: "Conservad mi secreto, vosotros que sois conservados por él; conservad mi fe, vosotros que sois conservados por ella; conoced mi ciencia, vosotros que conocéis mi verdad; amadme de amor vosotros que sois amados... Antes que ellos fueran yo los he conocido; he puesto mi sello sobre su rostro, soy yo que he dispuesto su miembro".

Estos son algunos paralelos de doctrina, obras, frases y escritos entre el primitivo cristianismo y los textos de Qumrán. A través de ellos puede llegarse una vez más a la conclusión de que el cristianismo fue el inevitable fenómeno histórico-religioso de su tiempo; y que, habiendo surgido

(589) La traducción de las Odas de Salomón es la del libro de A. Haman, *Naissance des Lettres Chretiennes*, París, 1957.

en aquel ambiente judío que al margen del oficial estaba evolucionando con los tiempos, fue en este mismo ambiente que encontró al principio sus adeptos. De este contacto en su comienzo y su primera difusión pueden haber surgido los paralelos señalados.

CONCLUSIONES

Han pasado doce años desde el día en que los primeros manuscritos del Mar Muerto fueron sacados a luz por la mano de un simple muchacho beduino.

Durante estos doce años, miles y miles de fragmentos se han ido acumulando sobre las mesas del Instituto de Antigüedades de Jordania y centenares de estndiosos se han dedicado a su interpretación.

La primera confusión y el asombro inicial parecen hoy superados, y las hipótesis existentes, aunque todavía muy dispares, se limitan a un período bastante breve de tiempo y a un ambiente bastante limitado (s. I a. C. - s. I e. c. - Palestina precristiana y primitiva cristiana).

Nada definitivo se ha escrito ni probablemente podrá escribirse todavía por muchos años; quizás nunca pueda llegarse a conclusiones inobjtables.

Después de haber realizado un análisis de los textos y de las hipótesis más aceptadas resumiremos aquí nuestra opinión:

1) Los manuscritos de Qumrán han revelado la existencia de una corriente espiritual, que habría podido captarse con anterioridad a través de la lectura de algunos deuterocanónicos y apócrifos. No nos parece oportuno llamar secta a esta corriente, como tampoco nos parecen del todo convincentes las indentificaciones que se han hecho hasta el momento con los grupos existentes en Palestina.

2) Las influencias externas, sobre la cultura judía de la época, —especialmente las zoroastrianas—, de las cuales ya se habían encontrado matices en escritos bíblicos canónicos y apócrifos, aparecen mucho más evidentes y claras en los textos de Qumrán.

3) El gnosticismo en sus diferentes sectores —mani-

queísmo y mandeísmo— podría ser, en parte, una derivación de la corriente de Qumrán, más que sólo producto de influencias filosóficas griegas. Tampoco la corriente de Qumrán tendría influencias griegas de importancia.

4) Juan Bautista y Jesús conocieron y probablemente practicaron algo de la doctrina de Qumrán. Del punto de vista histórico sus doctrinas podrían representar el desenvolvimiento lógico de la corriente espiritual de Qumrán.

5) La organización de la iglesia primitiva parece haberse inspirado en parte en la organización explicada en la *Regla de la Comunidad*.

6) Algunos textos del Nuevo Testamento, las cartas de Pablo, el Evangelio, las cartas de Juan y la epístola a los Hebreos, parecen tener relaciones evidentes con la corriente espiritual de Qumrán y demuestran el conocimiento de la misma por parte de los autores.

Esto es lo que puede afirmarse, según nos parece, al estado actual de nuestros conocimientos. Si, como fervientemente lo auguramos, el estudio de los manuscritos del Mar Muerto continuara realizándose con toda libertad y objetividad, teniendo los estudiosos a su disposición todo el material encontrado, el tiempo permitirá verificar la exactitud de algunas hipótesis o abrir nuevos caminos a la interpretación de este fascinante enigma de los manuscritos del Desierto de Judea.

BIBLIOGRAFIA

La siguiente bibliografía representa una selección de las publicaciones sobre los rollos del Mar Muerto desde 1948 hasta 1959. Está dividida en tres partes:

- I Títulos de Revistas y relativas abreviaciones.
- II Ediciones de Textos.
- III Estudios publicados hasta 1959.

Para una bibliografía completa hasta 1956 consúltese el libro de Burchardt.

I. — REVISTAS

- BA — Biblical Archaeologist.
- BASOR — Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
- JBL — Journal of Biblical Literature and Exegesis.
- JJS — Journal of Jewish Studies.
- JQR — Jewish Quarterly Review.
- NRT — Nouvelle Revue Théologique.
- PEQ — Palestine Exploration Quarterly.
- RB — Revue Biblique.
- RHR — Revue de l'histoire des religions.
- VT — Vetus Testamentum.
- ZAW — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

II. — EDICIONES DE TEXTOS

1) MANUSCRITOS DE QUMRAN.

a) Gruta 1.

- M. BURROWS, with the assistance of J. C. TREVER and W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. I: The Isaian Manuscript and the Habakkuk Commentary, New Haven, 1950; Vol. II, Fascicle 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline, New Haven 1951.
- E. L. SUKENIK, *Otzar ha-megilloth ha-genuzoth she-bide ha-universita ha-ivrith*, Jerusalem 1954.

D. BARTHELEMY, O. P. and J. T. MILIK, with contributions by R. DE VAUX, O. P., G. M. CROWFOOT, H. J. PLENDERLEITH, G. L. HARDING, *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert, I) Oxford 1955.

N. AVIGAD and Y. YADIN. *A Genesis Apocryphon. A scroll from the wilderness of Judea*. Jerusalem 1956 (hebreo e inglés).

J. LICHT, *Megillat ha-Hodayoth*, Jerusalem 1957.

b) Gruta 2.

M. BAILLET, *Fragments araméens de Qumran 2. Description de la Jerusalem Nouvelle*, RB LXII, 1955, p. 222-245.

c) Gruta 3.

R. DE VAUX, RB LX, 1953, p. 555 s. (Inicio de un comentario a Isaías).

J. T. MILIK, *The copper Document from cave III, Qumran*, BA XIX, 1956, p. 60-64.

d) Gruta 4.

J. M. ALLEGRO, *A Newly-discovered Fragment of a Commentary on Psalm XXXVII from Qumran*, PEQ LXXXVI, 1954, p. 69-75.

J. M. ALLEGRO, *Further Light on the History of the Qumran Sect*, JBL LXXV, 1956, p. 89-95.

J. M. ALLEGRO, *Further Messianic References in Qumran Literature*, LXXIV, 1955, p. 182-187.

M. CROSS, Jr., *A new Qumran Biblical Fragment related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint*, BASOR 132, December 1953, p. 15-26.

M. CROSS, Jr., *A Manuscript of Samuel in an Archaic Jewish Bookhand from Qumran*, 4QSamb, JBL LXXXIV, 1955, p. 165-172.

K. G. KUHN, *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran*, Heidelberg 1957 (Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften. Philo-Histor. Classe 1957, 1).

J. T. MILIK, *Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la Grotte 4 de Qumran*, RB LXII, 1955, p. 398-406.

J. T. MILIK, "Prière de Nabonide" et autres écrits d'un cycle de Daniel. *Fragments araméens de Qumran*, RB LXIII, 1956, p. 407-415.

J. MUILENBURG, *A Qoheleth Scroll from Qumran*, BASOR 135, October 1954, p. 20-28.

J. MUILENBURG, *Fragments of another Qumran Isaiah Scroll*, *ibidem*, p. 28-32.

P. W. SKEHAN, *A Fragment of the "Song of Moses" (Deut. 32) from Qumran*, BASOR 136, December 1954, p. 12-15.

P. W. SKEHAN, *Exodus in the Samaritan Recension from Qumran*, JBL LXXV, 1956, p. 174-187.

- P. W. SKEHAN, Actes du 2e. Congrès international pour l'étude de l'ancien Testament, Strasbourg 1956 (*Supplements to Vetus Testamentum*), p. 148 s. (fragmentos griegos bíblicos).
- M. TESTUZ, *Deux fragments inédits des manuscrits de la Mer Morte*, *Semítica V*, 1955, p. 37 s.

e) Gruta 6.

- M. BAILLET, *Fragments du document de Damas: Qumran Grotte 6*, *RB LXIII*, 1956, p. 513-523.

2) DOCUMENTOS DE WADI MURRABBA'AT.

- J. T. MILIK, *Une lettre de Simeón bar Kokheba*, *RB LX*, 1953, p. 276-294.
- R. DE VAUX, *Quelques textes hébreux du Murabba'at*, *ibidem*, p. 268-275.

3) DOCUMENTOS DE KHIRBET MIRD.

- J. T. MILIK, *Une inscription et une lettre en araméen christopalestinien*, *RB LX*, 1953, p. 526-539.

4) DOCUMENTOS DE UN LUGAR NO PRECISADO.

- D. BARTHELEMY, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante*, *RB LX*, 1953, p. 18-29.
- J. T. MILIK, *Un contrat juif de l'an 134 après J. C.* *RB LXI*, 1954, p. 182-190; *Note additionnelle*, *RB LXII*, 1955, p. 253 s.
- J. STARCKY, *Un contrat nabatéen sur papyrus*, *RB LXI* 1954, p. 161-184.

III. — ESTUDIOS

- W. F. ALBRIGHT, *New Light on Early recensions of the Hebrew Bible*, *BASOR* 140, december 1955, p. 27-33.
- J. M. ALLEGRO, *Los manuscritos del Mar Muerto*, Madrid 1957.
- J. P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du "Manuel de Discipline"*, *RB LIX*, 1952, p. 219-239; *LX*, p. 41-82.
- N. AVIGAD, *The Paleography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents*, *Scripta Hierosolymitana*, Jerusalem 1958, p. 56-87.
- D. BARTHELEMY, *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumran*, *RB LIX*, 1952, p. 187-218.
- J. BAUMGARTEN y M. MANSOOR, *Studies in the New Hodayot (Thanksgiving Hymns)*, *JBL LXXIV* 1955, p. 115-124, 188-195; *LXXV*, 1956, p. 107-113; *LXXVI*, 1957, p. 139-148.
- P. BENOIT y otros, *Le Travail d'édition des fragments des manuscrits de Qumran*, *RB LXIII*, 1956, p. 49-67.
- S. A. BIRNBAUM, *The Qumran (Dead Sea) Scrolls and Paleography*, *BASOR Suppl. St. Nums.* 13-14, 1952.
- S. A. BIRNBAUM, *Bar Kokheba and Akiba*, *PEQ* 86, 1954, p. 23-32.
- F. M. BRAUN, *L'arrière-fond Judaique du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance*, *RB LXII*, 1955, p. 5-44.

- W. H. BROWNLEE, *The Historical Allusions of the Dead Sea Habakkuk Midrash*, BASOR, october 1952, p. 10-20.
- W. H. BROWNLEE, *A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Cristian Jewish Sects*, BA 1950, p. 50-72.
- C. BURCHARD, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, Berlin 1957.
- M. BURROWS, *Les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1957.
- M. BURROWS, *Lumières nouvelles sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1959.
- M. BURROWS, *Variant Reading in the Isaias Manuscript*, BASOR III, 16-24.
- J. CARMIGNAC, *Le Docteur de Justice et Jesus Christ*, Paris, 1957.
- J. CARMIGNAC, *L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sangiants dans la "Regle de la Communauté" de Qumran*, RB LXIII, 1956, p. 524-532.
- F. M. CROSS Jr., *The oldest Manuscript from Qumran*, JBL LXXIV, 1955, p. 147-172.
- F. M. CROSS Jr., *La lettre de Simon Ben Koseba*, RB LXIII, 1956, p. 45-48.
- J. DANIELOU, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme*, Paris, 1957.
- A. P. DAVIES, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, New York, 1956.
- M. DELCOR, *Essai sur le Midrash d'Habacuc*, Paris 1951.
- M. DELCOR, *Cù est le probleme de Midrash d'Habacuc?* THR, 1952, 2.
- M. DELCOR, *Le Midrash d'Habacuc*, RB LVIII, 1951, p. 521-549.
- M. DELCOR, *Contribution a l'étude de la legislation des Sectaires de Damas et de Qumran*, RB LXI, 1954, p. 533-553; LXII, 1955, p. 60-75.
- E. DHORME, *Comptes rendues de l'Accadémie des Inscriptions et Belles Lettres, séance du 8 juin 1951*.
- A. DUPONT SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1950.
- A. DUPONT SOMMER, *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1953.
- A. DUPONT SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1959.
- K. ELLIGER, *Studien zum Habakkuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen, 1953.
- D. FLUSSER, *The Dead Sea Sect and Christianity* (Studies in the Dead Sea Scrolls), Jerusalem, 1957, p. 85-103 (en hebreo).
- D. FLUSSER, *The Dead Sea Sect and Prepauline Christianity* (Scripta Hierosolymitana) Jerusalem, 1958, p. 215-266.
- P. GRELOT, *Notes sur le Testament araméen de Levi*, RB LXIII, 1956, p. 391-406.
- A. JAUBERT, *La date de la dernière cène*, RHR, 1954, p. 104-176.
- A. JAUBERT, *La date de la cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957.
- S. E. JOHNSON, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, ZAW, 1954, p. 106-120.
- K. G. KUHN, *Les Rouleaux de cuivre de Qumran*, RB, LXI, 1954, p. 193-205.

- A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrán*, Madrid, 1956.
- S. LYONNET, *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, Biblica, 1956, p. 1-38.
- R. MARCUS, *Pharisees Essenes and Gnostics*, JBL, LXXIII, 1954, p. 157-161.
- H. E. DEL MEDICO, *L'énigme des Manuscrits de la Mer Morte*, Paris, 1957.
- H. MICHAUD, *Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran*, VT, 1955, p. 137-47.
- A. MICHEL, *Le maître de Justice*, Avignon, 1954.
- J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, Paris, 1957.
- S. MOSCATI, *I manoscritti ebraici del deserto di Giuda*, Roma, 1955.
- F. NÖTSCHER, *La búsqueda de la verdad en tiempo de Jesucristo según los manuscritos a orillas del Mar Muerto*, Revista Bíblica, XX, 1958, p. 1-13.
- C. RABIN, *Yajad, Haburah and Essens*. (Studies in The Dead Sea Scrolls), Jerusalem, 1957, p. 104-122 (en hebreo).
- C. RABIN, *Qumran Studies*, Oxford 1957.
- C. ROTH, *Les rouleaux de la Mer Morte et l'insurrection juive de l'an 66*, Evidences 70, mars 1958, p. 13-18.
The Historical Background of the Dead Sea Scrolls, Oxford 1958.
- H. H. ROWLEY, *The Dead Sea Scrolls and Their Significance*, Londres, 1955.
- H. H. ROWLEY, *The Dead Sea Scrolls and The New Testament*, Londres 1957.
- H. H. ROWLEY, *The Zadojite fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1952.
- S. TALMON, *The calendar of the Sect from the Judean Desert*. (Studies in The Dead Sea Scrolls), Jerusalem, 1957 (en hebreo), p. 24-39.
- J. L. TEICHER, *The Dead Sea Scrolls — Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites*, JJS, 1951, p. 67-99.
Jesús in The Habacuc Scroll, *ibidem*, 1952, p. 53-55.
- J. VAN DER PLOEG, *Les Rouleaux de la Mer Morte*, Biblioteca Orientalis, 1951, p. 1-13.
- J. VAN DER PLOEG, *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte*, VT, 1953, p. 171-175.
- R. DE VAUX, *Fouille au Khirbet Qumran*, RB, LX, 1953, p. 83-106.
Les Grottes de Marabbaat et leurs Documents, *ibidem*, p. 245-267.
Quelques textes hébreux de Murabbaat, *ibidem*, p. 268-275.
Les Manuscrits hébreux du désert de Juda, *La vie Intellectuelle*, 1949, p. 583-595.
A propos de Manuscrites de la Mer Morte, RB, LVII, 1950, p. 417-429.
Fouilles de Khirbet Qumran. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e, 5e campagnes, RB, LXIII, 1956, p. 533-577.
Les Manuscrits de Qumran et l'archéologie, RB, LXVI, 1959, p. 87-110.
- G. VERMES, *Les Manuscrits du désert de Juda*, Paris, 1953.
- A. VINCENT, *Les Manuscrits hébreux du désert de Juda*, Paris, 1955.
- E. WILSON, *Los manuscritos del Mar Muerto*, México, 1957.

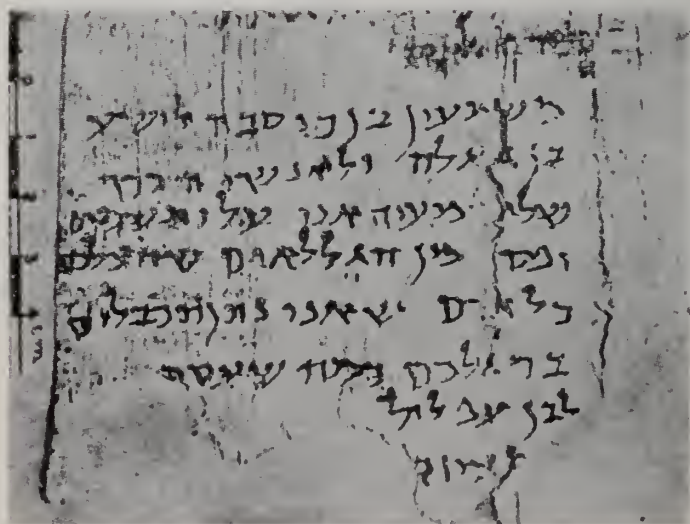
- Y. YADIN, *Hamegilloth hagenuzoth minidbar Yehudah*, Jerusalem, 1957.
Megillat Milhemet Bnei Or biBne Joshek, Jerusalem, 1956.
Recent Developments in Dead Sea Scrolls Research. (Studies in the Dead Sea Scrolls), Jerusalem, 1957, p. 40-54 (en hebreo).
The Dead Sea Scrolls ans the epistle to the Hebrews, Scripta Hierosolymitana, vol. IV, Jerusalem, 1958, p. 36-55.
- S. ZEITLIN, *The alleged Antiquity of Scrolls*, JQR, 1949, p. 57-78.
The Hebrew Scrolls: once more and finally, JQR, 1950, p. 1-58.
The fiction of the Recent Discoveries near the Dead Sea, JQR, 1953, p. 85-115.
The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship, Philadelphia, 1956.



Ingreso a la gruta I de Qumrán



En primer plano fragmentos en arameo; en segundo plano el rollo completo de Isaias (IQ. Is. 9); en el fondo el rollo de la "Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas"



Carta autografa de Shimon ben Koseba a Yoshua ben Gilgola, encontrada en las grutas de Wadi Murabbaat

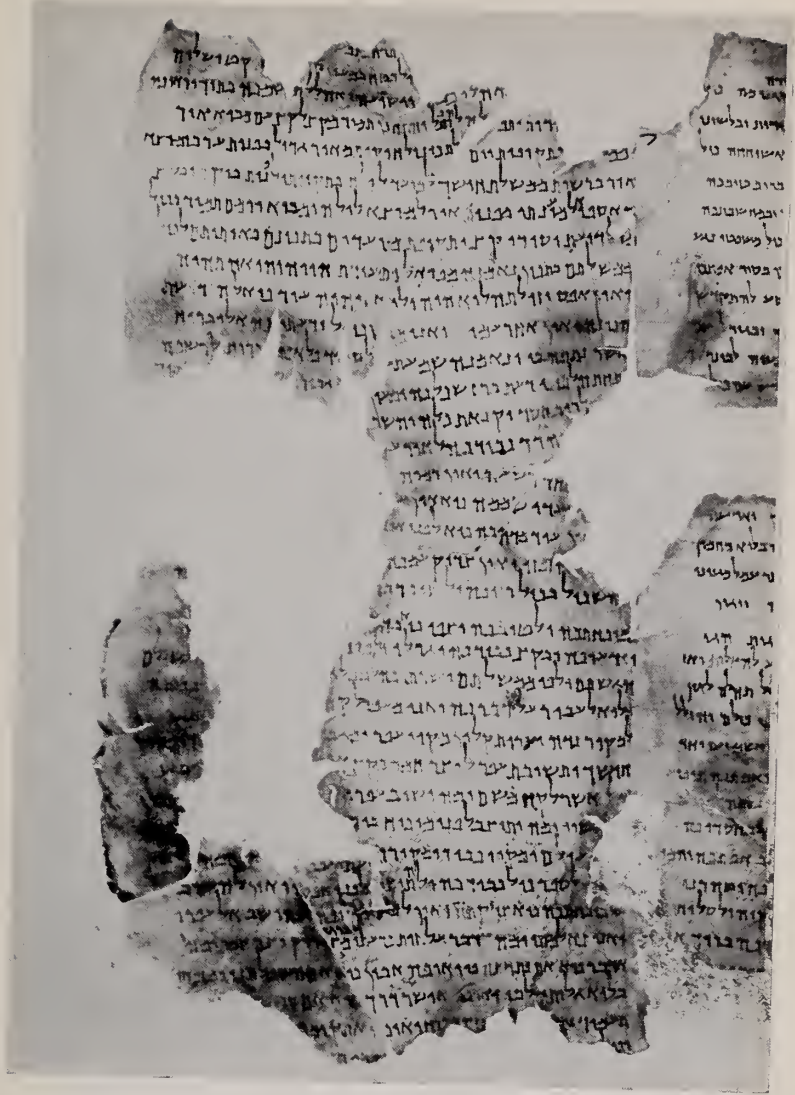


El rollo de "La guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las Tinieblas" al iniciarse su desenvolvimiento

להוות אבטח בעשק ובכס עטי בטל ואשו
 אשר קעת עשין ונתתי וחוסני נכאנח
 נשרו הוא טת דכאנכ אש וכן אל את
 באנכמו בתוך עשתי דתתי וי ית ועט ל
 ונתתי ויאועו זבאש גסרת ושכסע
 אעו ער בילתי יוננן קדוה בעילא חד
 ונתן עשתי בכס עבמות וגאו עשתי נאו
 ולא עשתי ביו דוק ויער
 נאר דדגרי על פסוק חקב אשר התיעה רב
 לעת ער שו ביעתי ולקון ערו בשק
 בעשו נצוה לוגע דבנך נצוהת או ודו
 כי שו עקר להוות עבתי לדוק בעבור
 ונאנכמו אש אשר ירבו ונחרבו את באר
 נא נכלא הארץ לעת את בנא אנכ
 ובסו על חיי
 נשך דדגרי

לעבבשכסמו דשעה ויאורדות חלותך X
 יתך עשו נג ונקשת בגות בשרו זאקר
 טי נ אהו שלותה ויום דבנך וישלום נל
 נשרו על עותה וישלום
 אהוועת אשר וקבעו חת ונאע באלל העשתי
 אהוועת וישתי וכן חונס עת קללך טו
 אל חסותיך נא חתו ותר העשתי
 ית איתך וחכסתי קדוה ונא
 ודו על חסותך שש אשר באר נידך
 עקן ואנשי עתו נטו אל בני מוצי לעת
 גע עבדו בפסוק נא בעבור אשר אהווע
 נחורו חון היצע ביצע דעו ותר לשון
 דתך קע לנש דתך ועעת נא את X
 ותנח קעות עש דבנך וחוסני שמו טו
 ו סוד תוליד נאס באן וי
 ע אל סו אש

Interpretación de Habacuc, col. IX-X. Nótese el nombre divino escrito en caracteres arcaicos.
 (El círculo alrededor de la palabra es nuestro)



Hodayoth (Himnos), col. XII. Nótese la diferente escritura de las dos columnas

Handwritten text in Hebrew script, likely from the beginning of a scroll. The text is arranged in several lines, with some words appearing to be in a different script or dialect. The ink is dark and the paper shows signs of age and wear.

La Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas.
Inicio del rollo (col. I)

INDICE

I N D I C E

Prefacio	Págs. 5
----------------	------------

Parte I

LOS DESCUBRIMIENTOS EN EL DESIERTO DE JUDEA

Cap. I. — Historia de los descubrimientos:	11
La zona de Ain Feshka o de Wadi Qumrán	11
La zona de Wadi Murabbaat	16
La zona de Khirbet Mird	17
Cap. II — El material encontrado:	18
Textos de Wadi Qumrán: Bíblicos-Extrabíblicos .	18
Textos de Wadi Murabbaat: Bíblicos-Extrabíblicos	21
Textos de Khirbet Mird	23
Cap. III — El problema de la identificación cronológica	24

Parte II

LOS MANUSCRITOS BIBLICOS DE QUMRAN

Cap. IV — Estado de conservación de los textos; anti- güedad e importancia	31
Cap. V — Los dos rollos de Isaías: IQ Is ^a , IQ Is ^b	36
Cap. VI — Los dos primeros capítulos de Habacuc	41
Cap. VII — Un apócrifo del Génesis	44

Parte III

LOS MANUSCRITOS EXTRABIBLICOS
DE QUMRAN

Cap. VIII — Las Interpretaciones (pesharim) de textos bíblicos:	53
Interpretación de Habacuc	54
Interpretación de Miqueas	58
Interpretación de Nahum	59
Interpretación de Salmos	60
Cap. IX — Himnos	64
Cap. X — Manual de Disciplina o Regla de la Comunidad:	81
Ingreso a la comunidad	83
Vida en la comunidad	85
Vida espiritual de la comunidad	88
La doctrina religiosa de la comunidad	94
Regla de toda la Congregación para el fin de los días	104
Bendiciones	106
Cap. XI — La Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas:	109
La guerra santa	113
La finalidad de la Guerra	119
Las trompetas, las armas y sus lemas	120
Culto y doctrina	125
Los ángeles	130
Epoca mesiánica	134
Cap. XII — Otros textos:	137
Descripción de la Nueva Jerusalem	137
Las tres lenguas de fuego	138
Libro de los Misterios	138
Oraciones litúrgicas	140
El Documento de Damasco	141

Parte IV

IDENTIFICACION Y RELACIONES DE LOS
MANUSCRITOS DE QUMRAN CON EL
AMBIENTE RELIGIOSO - ESPIRITUAL
CONTEMPORANEO

Cap. XIII — Identificación cronológica de los manuscritos extrabíblicos:	149
Interpretaciones de Libros Bíblicos	149
La Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas	154
Himnos; Regla de la Comunidad	155
Cap. XIV — Los manuscritos extrabíblicos de Qumrán como expresión de una corriente espiritual	157
Cap. XV — La corriente espiritual de Qumrán y el ambiente religioso judío del s. I a. C. - I e. c.	164
Cap. XVI — La corriente espiritual de Qumrán y las doctrinas no hebreas en Palestina	180
Cap. XVII — Relaciones entre los textos de Qumrán y los libros del Antiguo Testamento:	
Los Textos canónicos	189
Los Textos deuterocanónicos y apócrifos	193
Cap. XVIII — Los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento. Relaciones con obras primitivas cristianas ..	201
Conclusiones	222
Bibliografía	225
<hr/>	
Láminas	231 a 238

FE DE ERRATA

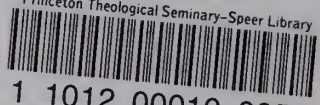
Pág. 29:	Del	léase:	De
Pág. 159, nota 442:	te	léase:	parte
Pág. 207, l. 11:	dice	léase:	se dice
Pág. 210, l. 29:	ama	léase:	odia
Pág. 212, l. 30:	hijos	léase:	hijos de la luz

TERMINADO DE IMPRIMIR
POR IMPRESORA REX S. A.
PARA EDICIONES ALBE
1.000 EJEMPLARES
EL DIA 20 DE JULIO DE 1960

Price That
Learn
How

BM175 .A2S28
Los manuscritos del Mar Muerto.

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00010 0950